منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران

از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر



تهیه، تحقیق، مقدمه و تعلیق

از

سید جلال الدین آشتیانی



گنجینهٔ نوشته های ایرانی

منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران

از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر

جلد چهارم

تهیه، تحقیق، مقدمه و تعلیق

از

سید جلال الدین آشتیانی

سلسله انتشارات انجمن فلسفی
مشهد، ۱۳۵۸ هـ. ش
چاپخانه دانشگاه مشهد



ازاین کتاب تعداد یکهزار وسیصدوپنجاه نسخه در مهرماه ۱۳۵۷
درچاپخانه دانشگاه مشهد بچاپ رسیده‌است

بسم‌الله تعالی

مجموعهٔ حاضر چهارمین مجلد از هفت جلد منتخبات فلسفی است که مشتمل است برآراء و عقاید و آثار و رسائل از بیش ازچهل-۴۰- فیلسوف وعارف ایرانی‌که درچهار قرن أخیر از زمان میرداماد و میرفندرسکی تاعصر اساتید ودانشمندان زمان‌وقرن‌حاضر، ویکجلدآن اختصاص دارد بشرح‌حال و آثار اساتید حقیر ومعاصران و اساتیدآنها.

مشوق حقیر در بوجودآوردن این اثر ، مستشرق عالیقدر و استاد فلسفه در دانشگاه سربن و رئیس سابق انستیتوی ایران و فرانسه پرفسور هنری‌کربن «ادام‌الله‌تعالی توفیقه» میباشند و در پانزده سال قبل اظهار داشتندکه دانشمندان جهان ازوجود بزرگترین فلاسفهٔ‌اسلامی که در دوران بابرکت و امپراطوری صفویان بوجود آمده‌اند، بی‌خبرند و اکثر فضلای ایران نیز از نحوهٔ سیر فلسفه و عرفان در چهارصدسال اخیر اطلاع صحیحی ندارند، لذا باید در مرحلهٔ اول‌آثارمهم‌دانشمندان از حکما و عرفای ایران در چهارصدسال اخیر را معرفی نمود و آنها را در محیط فعالیت علمی مخصوص‌آنان شناخت. حقیر اضافه نمود ناچار باید آراء و عقاید آنان را مورد نقد وتحقیق قرارداد ، و بعد

پرداخت به تدوین تاریخ‌فلسفه و عرفان در چهارقرن اخیر .

حقیر بواسطه فقدان وسائل‌کار و اهمیت موضوع از شروع باین کار شانه خالی می‌نمود ، ولی اصرار آقای‌کربن از طرفی و احساس وظیفه از طرف دیگر ، نگارنده را در این وادی قراردادو با تحمّل مشکلات‌فراوان‌چهارمین جلد منتخبات را در دسترس اهل معرفت و دوستداران حکمت قرار میدهم .

جلد اول را با نقد و تحقیق آثار دانشمندان بپایان رساندم ولی آقای‌کربن اصرار داشتندکه‌فقط‌بآراء وعقاید اکتفا شود ، چه آنکه انجام این‌کار با نقد و تحقیق احتیاج به‌وقت‌زیاد دارد و چه‌بسا موانع و مشکلاتی بوجودآیند[1]که حقیر را از انجام‌کار و ادامهٔ آن منصرف

۱– استادکربن برای حقیر نوشتندتألیف منتخبات ازچهل فیلسوف محقق بطریق و روش جلد اول و تحریر نقد تحقیقی برجمیع مجلّدات کاری‌کشنده است .

بایشان نوشتم اگر وسائل‌کار مهیا باشد و اوقات حقیر صرف نسخه‌نویسی وغلط‌گیری نشود ، برجمیع مجلدات منتخبات،که‌درصورت نقد افکار و آراء ، بالغ بر ۱۳ یا ۱٤ جلد ، هرجلد در ۱۵۰۰ صفحه از چاپ خارج میشود ، نقد تحقیقی می‌نویسم ، چه‌آنکه در اثر مطالعات وسیع در مکتب‌های مختلف فلسفی وکلامی و سیرکامل در آراء وعقاید شارحان و محشّین تجرید وآثار محققان بعد از ملاصدرا ، احتیاج بمراجعه بآثار مختلف ندارم و رؤس و اساس افکار و آراء دانشمندان در حافظهٔ حقیر ثبت و ضبط شده‌اند .

نمایند .

در جلد دوم و سوم و چهارم رسائل متعدد از مدرسان عالیقدر حکمت و معرفت چاپ و منتشر میشوند . آقای کربن براین مجلـدات بزبان فرانسه مقدمه‌وتعلیقات مفصل نوشته‌اند و باعشق وشوق‌فراوان دانشمندان بزرگ ایران در چهارقرن اخیر را بمردم مغرب‌زمین معرفی نموده‌اند .

میدان‌کارهای علمی آقای کـربن بسیار وسیع و جامع است ، در عقاید اسماعیلیه و افکار حکمای اشراق و مشاء و آراء عرفا و صوفیه

←

در پانزده‌سال‌گذشته حقیربنیه وقدرت مزاج را ازدست نـداده بودم لذا در شبانه‌روز لااقل ۱۲ ساعت‌کارمی‌کردم و در اثر شوق وذوق درونی مشکلات را تحمّل می‌نمودم . علی‌ای‌حال مجلدات منتخبات را در ۷ جلد طرح‌ریزی و ٤جلد آنرا تقدیم باهل ذوق و معرفت می‌نماید.

اگرچه‌موفق به شرح و بسط در افکار و عقایـد بروش جلـد اول منتخبات نگردیدم ، ولی زمینه‌ئی برای‌کسانی‌که بخواهند تاریخ مفصل در فلسفهٔ اسلامی بوجود آورند ویا در صدد تحقیق در افکار و آراء محققان ایرانی در چند قرن اخیر برآیند ، فراهم آوردم .

باید جمعی باکمال دقت و نهایت صمیمیت در نحوهٔ سیر فلسفه و عرفان در ایران در دوران اسلامی بررسی‌کامل بعمل آورند و اثـری تحقیقی در این باب بزبان فارسی و عربی‌و انگلیسی بوجود آورند تـا برجهانیان باکمال وضوح معلوم شودکه سهم ایرانیان در تدوین و تألیف و اشاعه فلسفه وعرفان پیش ازتمامی‌ملل اسلامی است .

غور نموده‌اند و آثار متعدد، در این زمینه‌ها بوجود آورده‌اند. آقای کربن برای اولین‌بار چندین اثر شیخ‌اشراق را درزمان اقامت درکشور ترکیه چاپ و با تعلیقات و تحقیقات بزبان فرانسه منتشر نمودند.

در حدود سی‌سال قبل که‌درطهران ریاست انستیتوی ایران وفرانسه، قسمت ایران‌شناسی را در عهده داشتند، حکمت الاشراق را باحواشی و ملحقات مفصل در اختیار دانشمندان قرار دادند. از عرفای اسلامی آثاری بزبان فارسی چاپ و منتشر نمودند.

دو جلد از بهترین آثار عرفانی سیدحیدر آملی و مشاعر ملاصدرا رابانضمام ترجمهٔ فارسی وتعلیقات بزبان فرانسوی در دسترس محققان قرار دادند.

تعلیقات آقای‌کربن برمجلّدات منتخبات‌دارای اهمیت فراوان است و حقیر، برای آقای‌کربن احترام زیاد قائل است و مساعی وکوشش خستگی‌ناپذیر این استاد عظیم در معرفی محققان ایرانی و آثار حکما و عرفای اسلامی در حقیر نیز ایجاد شوق می‌نماید.

این مرد بزرگ در سنین کهولت چندین برابر فضلای بسیار فعال ما بانجام کارهای علمی توفیق یافته، و در زمینهٔ فرهنگ و معارف ایرانی خدمات شایسته نموده‌اند.

در زمینه فلسفه و عرفان وسیر این دوعلم بی‌نظیر درایران اسلامی و سهم محققان ایرانی در تأسیس این دو علم وتألیف آثار بی‌نظیر و

کم نظیر بایدکارهای فراوان انجام گیرد .

تألیف تاریخ جامع و مستدل در فلسفه و عرفان درایران بایدبدست چندین نفر از عشاق علم و دانش انجام گیرد ، تا معلوم شودکه از اوائل ظهور تصوّف در بلاد ایران مانند خراسان و شیراز و اصفهان و تبریز و بلاد دیگر ، تا عصر خواجه‌عبدالله انصاری عرفان عملی و علمی در چه مرحله‌ئی از تکامل رسیده بود و تأثیر افکار اکابر صوفیهٔ ایران در عرفای مغرب عربی و سوریه و مصر و عراق از چه‌قرار بوده است.

بعد از ظهور ابن عربی معروف به محیی‌الدین و شیخ اکبر بنیان‌گذار عرفان نظری ، و طلوع تلمیذ بزرگ او قونوی بزرگترین مدرس عرفان و ناشر افکار ابن عربی ، جمع‌کثیری از افاضل ایران در حوزهٔ قونیه حاضر بودند و بزرگترین شارحان فصوص و ناشر افکار و شارح‌کلمات ابن‌عربی ایرانی بودند .

شارح اول فصوص مؤیدالدین جندی‌که جامی شرح او را بزرگترین و تحقیقی‌ترین شرح دانسته و عارف معاصر او سعیدفرغانی و شارح محقق فصوص عبدالرزاق‌کاشانی استاد قیصری و عارف‌نامدار سعدالدین حموی معاصر ابن‌عربی و شیخ عراقی و اوحدی مراغه‌ئی اصفهانی دو شاگرد نامدار صدرالدین قونوی و معاصر عالیقدر او مولاناجلال‌الدین رومی فارسی‌زبان و ایرانی بودند و آثار زیادی در عرفان به فارسی از قونوی وجندی و فرغانی وقیصری درکتابخانه‌های ترکیه موجود است‌که ما بطبع برخی از آثار این اعاظم اقدام نمودیم و درصورت توفیق آثار دیگری نیز از آنان تهیه وبطبع آنها اقدام

می نمائیم[1].

۱- بواسطهٔ کثرت محققان و دانشمندان فارسی‌زبان، در قونیه و دیگر بلاد روم زبان فارسی دارای مقام و منزلت خاص گردید و بـــزبان علمی روز تبدیل گردید و مردان بزرگی مانند قونوی و قیصری بفارسی تدریس می‌نمودند و در زمان امپراطوری عثمانی مورد احترام و توجه حکام ترك قرارگرفت و آثار علمی مهمی باین زبان پا بعرصهٔ ظهور نهاد و بعد از زبان عربی زبان دین و علم محسوب شد.

اگر ملت ایران بخواهد زبان فارسی زنده بماند بایـــد دانشمندان بزرگی را بوجود آورد که بزبان فارسی آثاری مورد توجه درسطح جهانی پدیدآورند وگرنه باجعل کلمات نامأنوس چندش‌آور و خارج نمودن لغات وکلمات مأنوس جاافتاده که ماهیت اصلی خود را از دست داده و نزد عارف و عامی وشعرا و ادبای عالیقدر درجهٔ اول و وطن‌پرست و عاشق زبان و ملیت مورد قبول‌قرارگرفته، زبان زنده نمیشود بلکه ضعیف میشود.

زبان فارسی اختصاص به‌عدهٔ معدود ندارد بل‌که‌زبان‌خاص‌ملیون‌ها فارسی‌زبان در ممالك متعدد اسلامی است‌که باین زبان تکلم می‌کنند و برخی از آنان از ادبای بزرگ محسوب می‌شوند و در شرائط سخت آن را زنده نگه میدارند.

آنهائی‌که عاشق زبان‌فارسی و حامی ملیت وقومیت ایرانی‌میباشند باید زبان فارسی را حامل علوم و معارف در سطح جهانی قرار دهند و محققانی بوجود آورند که در ممالك متمدن و بزرگ بزبان فارسی تدریس نمایند تا دین خود را بزبان ادا نمایند.

در دانشگاه‌های‌کشور، درسال، چهارماه درس خوانده نمیشود،

←

عرفان دراروپا بوسیله نظم و نثر فارسی راه‌یافت وتائیه وخمریهٔ

→

از زمانی‌که بسبك آمریکائی‌ها برنامه‌های درسی پیاده شد ، این وضع نکبت‌بار پیش‌آمد و بهیچ نحو نمیشودبمصادر امور تفهیم کنی‌که‌این‌وضع عاقبت وخیمی ببار خواهد آورد .

دخالت قدرتمندان و زورمندان‌درامور‌دانشگاه مصیبت دیگری‌است، تحمیل استادان متکی بآنان خود لکهٔ ننگی است دردامن‌فرهنگ‌کشورکه مفاسد آن حساب برنمیدارد . برخی ازمصادر امور می‌گویند لازم نیست کسی درس بخواندکاری‌کنید بچه‌ها سروصدا نکنند .

آقای رئیسی در مقام جواب از ایراد و اشکال شخصی‌که‌گفته بود چه‌ولعی دارید در جمع‌کردن معامین‌کم سواد و سطحی ، فرموده بود ، آقاکسی صحبت ازسواد و دانش نمی‌کند .

بآقای رئیسی در چند سال‌قبل‌گفته شد این اندازه‌بدوی وسوقی‌را واردگروه آموزشی نکن ،گفت اشخاص لایق و باسواد ، به‌خیال ریاست می‌افتند. واقعاً عجب دورانی را پشت‌سر می‌گذاریم و صاحبان قدرت چه‌مردمی را به‌سرپرستی مراکز خیاتی‌کشور میگمارند « وای‌اگر از پس امروز بود فردائی» .

تصفیهٔ مراکز علمی از اشخاص فاقد معلومات لازم ومعرّا از زیور تقوی و نوکرحلقه‌بگوش مقتدران، شرط اول پرورش وآموزش وتربیت جوان وطن دوست و خداپرست است .

هیچ ملت فاقد تقوی و غیر آراسته بزیور ملکات فضائل اخلاقی پایدار نمیماند . شاگرد و دانشجو برای استاد غیر مسلط دررشتهٔ علمی خاص خود و فاقد صلاحیت اخلاقی‌احترام قائل نیست .

شاگرد باید عاشق استاد باشد تا از او در علم و عمل تأثیر پذیرد.

←

ابن‌فارض مصری و فصوص ابن‌عربی و برخی دیگر از آثار محققان صوفیه بعد از نشر افکار عرفان بزبان فارسی، در مغرب‌زمین مورد بحث و تفسیر واقع شد.

ضرورت وجود تاریخ مفصل تحقیقی در علوم و تاریخ فلسفه و

→

بامهارت خاص دلقکان از مصادر امور مراکز علمی مارا بصورت کاریکاتور مجامع علمی درآورده‌اند. انغمار در تجمل و ولع در جمع ثروت و خوشگذرانی توأم با هرزگی و مسابقه‌گذاشتن در جمع مال و منال بکلی روحیات انسانی را در مردم میمیراند.

شاگرد درس‌را برای‌کسب‌کمال‌و معنویات وعلم‌را جهت‌حرمت‌دانش فرا نمیگیرد از هرطریق‌که میسور باشد، از راه چاپلوسی تملق‌طالب بدست‌آوردن مدرکی است،که باآن ارتزاق‌کند تا ازاستاد طماع ومصادر چپاولگر عقب نماند.

ماهنگامی‌که در قم تحصیل می‌کردیم از بی‌آلایشی وسادگی وپرهیز از تجمل استادان خود غرق در بهجت و سرور میشدیم. منازل محقر استادان و عشق آنان به تدریس و تربیت مستعدان سبب میشدکه فقر را تحمّل‌کنیم و درس بخوانیم. آیت‌الله بروجردی وقتی‌که جهان فانی را وداع‌گفت، هیچ‌ارثی‌باقی نگذاشت. فرزندکوچك او راکه در جوانی جان بحق تسلیم‌کرد در مشهد دیدم‌که از فقر ناله داشت.

چند مرتبه انقلاب آموزشی نیز بعمل آمدکه درهر دفعه جمعی پاچه‌ورمالیده و دلال و مقاطعه‌کار بجان دانشگاه‌های‌کشور افتادند و اشخاص فاقد معلومات بدون مراعات شرایط، سهل و آسان استاد شدند درحالتی‌که در دبیرستان‌هم جای واقعی ندارند.

تصوف در ایران، شدیداً احساس میشود. انجام چنین کار مهمی احتیاج به وجود چند نفر عاشق علم و معرفت و معتقد بفرهنگ ملی و معارف اسلامی داردکه نخواهند از این راه مال و شهرت بدست آورند و یا خدمت بفرهنگ کشور را نردبان ترقی وتعالی و وسیلهٔ قرب بقدرتمندان قراردهند،که در اینصورت کار ناقص وتوخالی ویاناموفق خواهدماند.

در اوائل تأسیس دانشگاه طهران چند نفر از بزرگترین اساتید فلسفه و عرفان از تلامیذ آقامیرزاهاشم و آقامیرزا حسن و آقامیر شیرازی ، برای تدریس در دانشگاه آمادگی داشتند ولی از آنان استفادهٔ کامل نشد و محیط مستعد برای تربیت شاگرد بواسطهٔ سپردن امور بمردمان دلقك نوکرباب فراهم نشد .

کشور ما برخلاف دیگرکشورهای اسلامی تا این اواخر ، ازوجود فلاسفه و حکمای بزرگ خالی نبود ولی از وجود آنان بواسطهٔ علل و اسبابیکه از نواحی مختلف بوجود آمد ، استفاده نشد این خود موجب تأسف فراوان استکه چند سال دیگرکسی پیدا نخواهد شدکه از عهده فهم کتب مقدماتی فلسفه برآید .

عدم علاقهٔ استاد و شاگرد بکار جدی و ایجاد محیط فاسد بدست حکام بیخبر از اصالت فرهنگ کشور و بی‌اعتبار نمودن علم و معرفت وبدست آوردن مدرك برای‌ارتزاق ازهرطریقی‌که میسورشودحوزه‌های علمی را توخالی و به‌نکبت مبتلا نموده است و لذا در مدت پنجاه‌سال برای نمونه يك‌نفرکه از عهده درك‌کتب ابتدائی فلسفی و عرفانی‌برآید

در این محیط بی‌برکت تربیت نشد[1].

چندنفر معدودی که در فلسفه غرب یا فلسفهٔ اسلامی اندوختهٔ علمی دارند ، منشأ آن علاقه و عشق شدید شخصی آنان میباشد ، نه اهتمام مصادر امور برای تربیت اشخاص صاحب فکر و نظر ، و این قبیل از افاضل فداکار وقتی با محیط نامأنوس مبتلا برکود علمی سروکار پیدا نمایند به تدریج دل‌سرد و افسرده میشوند .

اگر مصادر امور فرهنگی و علمی بمعارف موروثی کشور توجه داشتند و روحیهٔ وطن‌پرستی در آنها برچیزهای دیگر غلبه داشت در عصرما ، ایران مرکز بزرگترین حوزه‌های فلسفی و عرفانی و دیگر علوم و معارف انسانی در دنیا بود و طالبان علوم الهی از همه‌جا برای فراگرفتن مشارب مختلف فلسفه و عرفان بکشورما روی میآوردند و محققان ایرانی در همه‌جا مانندگذشته حضور داشتند .

چندین‌سال است که حقیر همیشه به مسئولان امور فرهنگی تذکر میدهدکه باید جوانان مستعد را تشویق بآموختن فلسفهٔ اسلامی نمود و سپس نخبگان آنها را برای تحصیل فلسفه جدید به ممالك غرب

۱ــ چنان مملکت را در انظاربی‌اعتبار نموده‌اندکه جمعی از جوانان تحصیل‌کرده ، آشکارا می‌گویند باید بعد از بچنگ آوردن مبالغی قابل توجه، راهی دیار فرنگ شد. همه مطلع شدندکه برخی‌باهم‌قرارگذاشتند وگفتندکه بعد از بدست‌آوردن ملیونها دلار ثروت می‌رویم در ممالك غرب بزندگی خود ادامه میدهیم،که‌مرگ برچنین افراد بی‌غیرت و مرگ برآنهاکه این نحو جوانان را فاسد و چپاولگر تربیت نمودند .

فرستاد تا بعد از تحصیلات عمیق در فلسفهٔ قدیم و جدیدبوطن مراجعت نمایند و به تربیب جوانان مستعد بپردازند و حوزه‌های فلسفی ما را از حالت خموشی و بی‌رنگ‌وبوئی خارج نمایند .

بواسطهٔ بی‌کفایتی و عدم لیاقت مصادر امور یك فیلسوف محقق در سطح جهانی درکشور ما وجود ندارد .

در ممالك راقیه باهوش‌ترین و مستعدترین جوانان به سراغ ادبیات وفلسفه میروندوماآنهائی‌راکه درکلیهٔ رشته‌ها ناموفق میشوند به‌تحصیل مشکل‌ترین و حیاتی‌ترین رشته‌های علمی می‌گماریم .

جمعی از دانشجویان‌کشورهای بیگانه بخیال آنکه درکشور ابن سینا و فارابی و غزالی و میرداماد و ملاصدرا و... فلسفه و عرفان رواج‌کامل دارد ، بایران میآیند و زود می‌فهمندکه اشتباه‌کرده‌اند .

فلسفه و عرفان ما اگر در سطح جهانی مورد بحث و تحقیق قرار نگیرد و بصورتی نوین در نیاید ، اهمیت خود را از دست میدهد.

در صورتی می‌توان افکار محققان ایرانی را در ممالك متمدن عرضه نمودکه ما خود بعمق مطالب‌کتب فلسفی برسیم و آثار بزرگان خود را بزبانهای علمی روز در معرض انظار دانشمندان قراردهیم و اشخاص صاحب‌نظری را تربیت نمائیم‌که از عهدهٔ تدریس‌کتب فلسفی برآیند و طالبان فلسفه و عرفان را با زبان فلسفه آشنا نمایند و افکار قرون وسطائی را از اذهان خارج نموده و به تجدید حیات فلسفی همت گمارند .

دانشمندان مغرب‌زمین‌که روی عشق و علاقه و علم دوستی‌بمطالعهٔ

آثار عرفا و حکمای ایرانی پرداخته و در این زمینه آثاری بوجود آورده‌اند ، مرتکب اشتباهات حیرت‌آور شده‌اند وکثیری از طلاب ممالك اسلامی رانیزدوچار لغزش‌های عجیب و غریب نموده‌اند ، و برخی از آنان در معضلات فلسفه و عرفان باندازه‌ئی خارج از فن ، رطب و یابس بهم بافته‌اندکه آدمی را در حیرت توأم با تأسف فراوان غرق می‌کند و برخی از طلاب بلاداسلام شدیداً تحت‌تأثیرافکار نادرست قرارگرفته‌اند .

چاپ‌کتاب بسبك و اسلوب علمی امری است وغور در مباحث امری دیگر است‌و اغلب بل‌که‌جلّ دانشمندان اسلامی در عصر حاضر که در مباحث فلسفی و عرفانی اثر از خود بوجودآورده‌اند، عدم‌تعمق و ناواردی خود را در مباحث آشکار نموده‌اند ، و اثبات‌کرده‌اندکه در حدّ یك فهرست نویس وکتاب شناس قراردارند و با الفاظ بازی می‌کنند و خود از آن ناآگاه و غافل‌اند .

بواسطه بی‌توجهی مصادر امور و عدم آگاهی آنها از عمق فرهنگ و معارف‌کشور ، در مراکز علمی ممالك پیشرفته‌که علوم و فرهنگ اسلامی تدریس میشود و افکاردانشمندان ایرانی مورد توجه‌قراردارد، یك دانشمند محقق ایرانی وجود ندارد‌که همین آثار حکما و اساتید معارف اسلامی‌که در مراکز علمی جهان مورد توجه قرارگرفته تدریس کند .

لذا دنیای‌غرب معتقد شده است‌که‌فلسفهٔ اسلامی ازیعقوب‌بن‌اسحاق شروع و بابن رشد ختم شده است ، درحالتی‌که فلسفه درممالك عربی

بابن‌رشد ختم شده نه در ایران، و در بین محققان ایرانی‌که بعد از ابن رشد بعرصهٔ وجود آمدند ، از ابن‌رشد بهتر زیاد وجود دارد .

افکار ابن سیناکه محل تدریس او ایران بود و بعد از تألیف عظیم‌ترین آثار فلسفی و تربیت شاگردان لایق در همدان دیده ازجهان فروبست ، در ایران مورد توجه قرارگرفت و هنگام رشد فلسفهٔ مشاء حکمت بحثی ، شیخ اشراق در عرصهٔ علمی ظاهر شد و افکارش مورد توجه‌جمعی‌قرارگرفت، شهرزوری شمس‌الدین‌محمد و بعد از او علامه شیرازی معروف به ملاقطب افکار او را تدریس نمودند و برمعضلات آثار او شرح و تعلیق نوشتند و آثار بی‌نظیری بوجود آوردند .

برخی از اساتید ما می‌فرمودند ، خواجه افکار شیخ اشراق را مورد توجه قرارداد و شرح علامه شیرازی تقریر دروس خواجه نصیر طوسی ــ قدس سره ــ است .

شیخ اشراق یکی از بزرگترین فلاسفه در ادوار اسلامی است‌که در حکمت مشائی نیز راسخ و متبحر است ، ولی طریقه و روش خاص او ، طریقهٔ افلاطون و شیخ یونانی است . شیخ اشراق در بین اساطین حکمت از نوابغ دهور و اعصار می‌باشد و از حیث جامعیت در طرق حکمت و حدّت هوش و قدرت فکری برابن رشد بدرجات و مراتب متعدد ترجیح دارد و قابل مقایسه با مشایخ بزرگ و مؤسّسان حکمت است نه شارحان و تعلیق نویسان .

بعد از خواجه و علامه شیرازی حکمت مشّاء و اشراق درمدارس ایران مورد توجه و طالبان معرفت به تعلیم وتعلّم حکمت اهتمام

می‌ورزیدند ، و بعد از ظهور صفویه و پیدایش سیدمحقق داماد حوزهٔ فلسفه رونق خاص یافت و فیلسوف راسخ و متدرب و صاحب‌نظری بعدازفارابی و شیخ اشراق و شیخ رئیس وخواجه نصیر پابعرصهٔوجود نهاد .

میردامادکه برخی از او به ثالث‌المعلمین ، تعبیر نموده‌اند بی‌شك از نوابغ دوران و اعصارست . ایشان‌هم مانندشیخ رئیس وشیخ‌اشراق در اوائل‌جوانی در صف محققان قرارگرفت .

میرداماد قبل از بلوغ به بیست‌سالگی شاید بیش از ۱۶ یا ۱۷ سال از عمر او نمیگذشت‌که در معیت جمعی بکاشان وارد شد ، در مجالس علمی هنگام بحث در علوم نقلی و عقلی برهمگان برتری خود را ثابت می‌نمود و حیرت همه را برمی‌انگیخت .

تقی‌الدین‌کاشی و بعضی دیگر از افاضل نقل‌کرده‌اندکه در مجالس علمی‌کاشان نوجوان مراهقی را دیدم‌که هنگام بحث علمی برمشایخ فنون غالب میآید ، گفتند او نوه شیخ‌عبدالعالی محقق‌کرکی صاحب جامع المقاصد است .

درحوزهٔ فلسفی میردامادتلامیذ زیادی از برخی ممالك اسلامی از جمله هند و بحرین وقطیف وعراق واحسا حاضر میشدندوبزرگترین شاگرد حوزهٔ فلسفی او محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی است‌که برکلیه حکمای اسلامی در الهیات برتری دارد و آثارش نیز از آثار فلسفی ابن‌سینا و شیخ اشراق و شارحان‌کلمات‌آنان نفیس‌تر وجامع‌تر و با ابداع قواعد فلسفی و روانی تقریر وتحریر مباحث باقلمی بی‌نظیر

آثارش برای تعلیم و تعلم مناسب‌تر است .

بهترین اثر او کتاب اسفار است که شخص متدرّب هنگام مطالعهٔ این کتاب افکار کلیه اکابر و اعاظم حکمت و معرفت را با وجوه صحت و سقم آن افکار و انظار مقابل خود مشاهده می‌نماید و بر غـوامض عرفان برهان می‌یابد .

ملاصدرا عالی‌ترین و دقیق‌ترین مباحث عرفانی را درکمال مهارت و خبرگی بصورت مباحث برهانی درآورده است ، لذا بدون اطلاع از حکمت مشاء و اشراق و خبرگی در مسائل عرفانی نمی‌توان آثار او را فهمید و تدریس نمود ، و بعد از ملاصدرا طـریقهٔ و روش بحث بکلی عوض شد ، و تأثیر انظار او را در آثار طرفداران حکمت نظری بخوبی می‌توان دید[1].

۱ــ مملکت ما می‌بایست درزمان حاضر بزرگترین مرکز علوم عقلی و نشر معارف اسلامی باشد .

عالی‌ترین آثار در علوم‌اسلامی از فقه و اصول و حدیث و تفسیر و کلام و فلسفه و عرفان و ریاضیات وطب و دیگر عـلوم اسلامـی را اساتید ایرانی بوجود آورده‌اند و مؤرخان غیر ایرانی تصریح‌کرده‌اندکه اکثر محققان در علوم اسلامی یاایرانی هستند و یادر دامـن اساتید ایرانی پرورش یافته‌اند .

اسلام را مبلغان و محققان اسلامی در هند و پاکستان وبرخی دیگر از ممالك اسلامی ترویج نمودند و زبان فارسی را از ناحیهٔ تالیف آثـار در این ممالك زبان اول دین اسلام قراردادند .

ما می‌بایست از طرق مختلف از جمله از طریق رادیو ملیون‌هـا ←

یکی از اساتید بزرگ فلسفه درعصر صفویه، حکیم معاصرمیرداماد،

→

همکیش وهمزبان مسلمان راکه با علاقهٔ شدید باسلام موانع استعماری آنها را از مطالعه و تعلیم و تعلم دین محروم نموده ومزورانــه زبان و مایت آنانرا رو به تحلیل می‌برد دریابیم و وظیفهٔ واجب ماست‌که ایمان و نور توحید را در آنها زنده نگهداریم و پیوندهای قدیم راکه حــافظ هویت آنها و ماست حفظ‌کنیم که «لعلّ‌الله یحدث بعد ذلك امراً».

اغلب جوانان ماکه برای تحصیلات عالیه بکشورهای مترقی میروند ازاسلام‌ودین‌و تاریخ مملکت و فداکاریهای ملت مــا در قرون‌گــذشته بی‌اطلاعند، لذا یا برق‌آسا هویت خود را می‌بازند و یا درصورت موجود غیر متعهد بوطن برمی‌گردند و در سلك مافیای ایران قرارمی‌گیرند و در فکر جمع‌آوری پول و غارت هموطنان می‌افتند.

بجای آنکه از آنان‌موجودی‌با ایمان ومتقی و باتحرّك وعاشق وطن و با اطلاع از افتخارات گذشته‌کشور، بسازیم، برعکس آنها را بی‌روحیه وکم اطلاع ازگذشته‌کشور و خمود و مستعد از برای پذیرش هرفکر و مرامی بارآوردیم، و اگر درآنان روح زنده و فعال دیده شد، خداعاقبت آنان راخیرنمایدکه: زبان‌سرخ سرسبز می‌دهد برباد.ازجوانان‌خواسته‌شد که افکاری را بپذیرندکه در سطح جهانی موجب سخره و مضحکــه و مضحك‌تر از همه‌کوشش نمودن ازبرای چسباندن فرهنگ عظیم اسلامی به دم فرهنگ‌کیان بادر دست نداشتن یك‌اثر علمی اعم از فــلسفی و ریاضی از دوران قبل از اسلام و سرهم نمودن مطالب دروغ و نادرست و بی‌اساس و غافل‌نگهداشتن نسل جوان از حوزه‌های عظیم علمی در ایران و حضور اساتید ایرانی در مراکز بزرگ تعلیماتی علوم و معارف

←

میرابوالقاسم فندرسکی است که کتب شیخ رئیس را تدریس می‌نمود و

→

مخصوص هرزمان درکشورهای اسلامی وکوچك نشان دادن تمــدن و فرهنگ عظیم ایران بعد از اسلام و سرگرم ساختن مردم با حرفهائی‌که هزاران‌کلمهٔ آن یك‌غاز ارزش ندارد و اشاعه فحشا باسم هنر در حین گرفتاری حسین بهزاد بزرگترین استاد قرن در چنگال فقر.

برادران عرب ما نیز دوچار همین مصائب‌اند حکــام این ممالــك باواردکردن‌افکار بخیال انقلابی و سرگرم نمودن مردم مسلمان تشنهٔ‌تعالیم اسلام به‌شعارهای توخالی سوسیالیستی بعثی وقومی ومارکسیستی‌و...

زنده ساختن عروبت و قومیت منشأ نفاق ـ‌پان‌عربیسم‌ـ موروث دوران جاهلیت ، چنان حدود دویست ـ۲۰۰ـ ملیون خلق عرب را مبتلا به‌تفرقه نموده‌اندکه باوجود ثروتی افسانه‌ئی در مقابل دوملیون یهودی خوار و زبون و درمانده شده‌اند و برخی از مرتجعین آنها در مقابــل ارهابی لعین قتال دیر یاسین سر تعظیم فروآوردند . برخی دیگر چنان مظاهر اسلامی را پایمال و مردم وطن‌پرست و مسلمان‌کشور خــود را سرکوب و قلع و قمع نمودند،که مهاجمان به خلق فلسطین را روسفید کردند ، و با اینکه ترور در اسلام حرام است مخالفان خود راکه ازوطن‌ـ پرستان نامی‌و جمعی از علما و مبلغان اسلامی بودند درهرجا تعقیب و بدیار عدم فرستادند ، بجرم‌عدم تبعیت از افکار عفلق و عدم متابعت‌از حکام قــزاق .از نهایت حمق و بی‌اطلاعی‌از تأثیر اسلام درصحنهٔ‌جهان؛ آثار ابن‌عربی و تألیفات ابن‌خلدون و ابن‌خلکان و شفای ابن‌سینا وقانون بوعلی وکتب طبی رازی وکتب‌ریاضی خواجه‌نصیر و فرهنگ عریــق‌و ریشه‌دار ملت مسلمان مصر و آثار غزالی و ابن‌رشد و هزارها آثارنفیس

←

اغلب مدرسان شفا و اشارات در اصفهان از تلامیذ او میباشند . از

→

عامی موروثی مسلمانان جهان را از تجلیات عروبت میدانند و امتحان کرده نمیدانند که عروبت آنقدر بی‌رنگ و بی‌خاصیت است که دویست ملیون عرب درمقابل دوملیون یهودی عاجز و حیران مانده‌اند . بجای عروبت اگر اخوت و برادری که شریعت اسلام بماهدیه نمود بکارگرفته میشد و بین مسلمین عملاً برادری برقرار می‌نمودیم ، این قسم ملت مسلمان فلسطین واریتره و فیلیپین قتل‌عام نمیشدند و ارض اقدس قدس ازلوث وجود جهود تطهیر میشد و برادران ما درچنگال دول استعماری زبون و خوار نمیشدند . مسلمانها چاره‌ئی جز همدردی و اتحاد ارتباط و همبستگی معنوی مستقل ندارند نه‌همبستگی ملهم ازاستعمارکه کارش ایجاد نفاق است . حکام و فروانروایان غافل از روحیه وخواسته‌های ملت قبر خویش را بدست خود می‌کنند .

بیشتر بدبختی‌ما نیز ناشی از عدم شناخت‌مردم است‌کسانی‌مصدر امرشدندکه از مردم بریده و در اوهام وخیالات خود غرق بودند؛درست مانند باصطلاح مارکسیستهای دوران انقلاب نفت در ایران‌که بدون آشنائی بروحیات ملت برای‌مردم مذهب واردکردند و از برای مردم خان‌عموو‌خان‌دائی در ماوراء مرزها پیدا نمودند واز بزرگترین‌جنایت‌کار تاریخ رفیق استالین برادر هیتلر ، پیغمبر ساختند وآن‌چنان صدمه‌ئی بانقلاب مردم مسلمان وارد آوردندکه قرون متمادیه، مردم به تبعات و توالی فاسدهٔ آن‌گرفتار خواهند بود؛ درست مانند تحصیل‌کرده‌های‌غرب که چون تربیت دینی و ملی نداشتند و از اعماق‌روحیات وخواسته‌های ملت غافل بودند ، در صحنهٔ بلامنازع ظاهر شدند و مفعول‌وار همه‌چیز

←

میرفندرسکی اثر فلسفی منصل دردست نداریم بجز بحث مختصر در حرکت و رساله‌ئی فارسی که از قدرت فکری و تسلط کم‌نظیر او بـه تحریر مباحث علمی حکایت دارند .

میرفندرسکی معاصر است با ملاصدرا و در سالهای بین چهل تـا پنجاه ـ۱۰۴۰ـ۱۰۵۰ـ در اصفهان حوزه با رونقی داشت و طریقهٔ او در حکمت نظری همان طریقهٔ ابن‌سینا است .

نحوهٔ سیر فلسفه در ایران از زمان خواجه تا عصر میرسیدشریف وشوانی و میرصدر و فرزند او غیاث‌الحکما محتاج به بـررسی دقیق است و از عهده حوزه‌های فلسفی دانشگاهی ما در عصر حاضر خارج است ، چون این حوزه‌ها کاریکاتور مراکز علمی و از موجبات تضییع

→

را بدست نیستی سپردند ، هرزمان نغمه‌ئی سازکردند،گاهی گفتند قنات واحد اقتصادی نیست ، باید همه دهات کوچك را باخاك یکسان کـرد و مردم را شهرنشین کرد و از پول صنایع صادراتی همه‌چیزواردکرد ، از سفیدی ماست تا سیاهی ذغال چه آنکه در عالم خیال ، پنداشتند (یـا دروغ گفتند)که صنایع سبك و سنگین ما مشارق و مغارب را در حیطهٔ تصرف خود درمیآورد . همه مردم حتی بی‌خبرترین آنهـا ایـن قبیل لاف‌زدن‌ها وگزافه‌گوئی‌ها را مسخره نمودند ، ولی عدم آزادی بیان‌وقلم و استبداد مطلق ، و قوهٔ قهریه هرصدائی را خفه‌کرد . اگر خدای‌نکرده درگیری مختصری در سطح‌عالی دنیا بوقوع بپیوندد ، و یك ماه عبور و مرور در آبهای خلیج فارس کند شود ،گرسنگی و تشنگی چه‌بلائی بسرما خواهد آورد ، خدا عالم است . تبعات شوم استبداد مطلـق را بچشم دیدند و عبرت نگرفتند .

وقت دانشجو باید بحساب آیند .

نگارنده در منتخبات فلسفی اساتید بعد از میرداماد و ملاصدرا را تا قرن حاضربا ندازه امکاناتی‌که در دست‌داشتم معرفی نموده‌ام و با چاپ جلد پنجم و ششم منتخبات فلسفی و آثاری‌که از ملاعبدالله زنوزی و حکیم سبزواری وخواجوئی و اردستانی و ملامهدی نراقی و دیگران اعلام فن چاپ نموده‌ام و نیز با انتشار رسائل و تعلیقات از آقامیرزا ابوالحسن جلوه و آقا محمدرضا قمیشه‌ئی و آقامیرزاهاشم و آقامیرشیرازی و آقامیرزاحسن و مجموعه‌ئی مفصل از آثار آخوند نوری در دست انتشار دارم ، معلوم نموده‌ام‌که حوزهٔ فلسفی وعرفانی در ایران دارای جلال و شکوه بوده و ما آثاری از محققان دیارخود در دست داریم‌که در مدت چندین قرن است نظیر این آثار در هیچ کشوری ازکشورهای اسلامی دیده نمیشود، و ما در این گفته نه‌تعصب داریم و نه دشمنی با دانشمندان دیگر ممالك چون همه اساتید حکمت و معرفت با اختلاف مشارب زیر لوای اسلام قراردارند و مفتخرند بمتابعت از شریعت حقهٔ محمدیه علیه وآله‌السلام .

آقای فضل الرحمن استاد فلسفهٔ اسلامی در دانشگاه شیکاگو آمریکا ، از اینکه ما در آثار خود در مقام معرفی آراء وعقاید فلاسفه گفته‌ایم اکابر فلاسفهٔ اسلام همه ایرانی بودند و در ضمن تجلیل تام و تمام از ابن‌رشد گفته‌ایم‌که در دوران بعد از ابن‌رشد فلاسفه‌ئی در

ایران پا بعرصهٔ عالم حکمت نهاده‌اندکه برخی از آنان از حیث قدرت فکری برابن‌رشد ترجیح دارند، مارا دارای افکار ضدعربی‌دانسته‌اند.

۱- آقای فضل‌الرحمن اگر بدقت علوم اسلامی را مورد بـررسی قرار میداد و آثاری راکه در فقه و اصول و تفسیر و فلسفه و عرفان و دیگر علوم اسلامی در ادوار اسلامی تألیف شده موردمطالعه قرارمیداد گفته‌مارا حمل براغراض نمی‌نمود.

کتاب شفا و نجات و اشارات و دیگر آثار فلسفی شیخ در طریقهٔ مشاء وکتب نفیسهٔ شیخ اشراق در حکمت اشراق و شروح و تعلیقات متعددی‌که برآثار شیخ‌الرئیس و شیخ اشراق نوشته شده‌اند، همه از آثار محققان از فلاسفهٔ ایران میباشند.

شرح مواقف و شرح مقاصد و شروح و تعلیقات تجرید خـواجه طوسی بهترین آثارکلامی در عقاید اسلامی از نفایس آثار متکلمان وحکما بعد از خواجه است، برتجرید خواجه‌نصیر در علم‌کلام اسلامی حدود چهارصد شرح و تعلیق نوشته شده است و اغلب این شارحان ومحشین پیرومذهب‌عامه‌هستند. درعلم‌کلام هنوزهم در دنیای اسلام بهترین اثر تجرید با حواشی و شروح آن وشرح مواقف و مقاصد تألیف میرسید شریف وملاسعد تفتازانی صاحب مطول است‌که همین‌کتاب نیز درمعانی و بیان و بدیع و حواشی آن رقیب ندارد. تفسیر امام فخر و جارالله زمخشری و بیضاوی نزد علمای اسلام نظیر ندارند.

آقـای فضل‌الرحمن، این‌گفته راکه در ایـران بعد از ابـن‌رشد دانشمندانی بمراتب محققتر از این فیلسوف عظیم‌پـا بعرصهٔ وجـود گذاشته‌اند، اغراق پنداشته و ما رابداشتن نوعی احساسات ضد عربی متهم کرده‌اند.

←

اگر ایشان در حکمت متعالیه تدرب داشت تصدیق می‌نمود که درفلسفهٔ

→

همکن است در ایران نابخردانی باشندکه درآنان این نوع ازامراض وجود داشته باشد ، ولی هرگز شخص مسلمان و آشنا بتعالیم اسلامی، نسبت ببرادران عزیز عرب ومسلمان‌که بین ما و آنها پیوند محکم برادری و دینی و اعتقادی و مسلکی برقرار و استوارست ، غیر از حب و عشق در خود احساس نمی‌نماید .

گرفتاری ملت مسلمان فلسطین و ابتلای آنها بمصائب عظیم و دربدری و آوارگی این ملت شریف و شجاع و جان‌باز، و قتل‌عام آنان با ایادی استعمار بی‌رحم و ممرّا از عواطف انسانی، وغصب‌وطن‌مادری آنان ازناحیهٔ صهاینه‌وکشتار دستجمعی‌زنان‌وکودکان توسط ارهابی‌های جهود غوطه‌ور در افکار ارتجاعی و خالی از سجایای خاص انسان،مورد تنفر شدید ملت مسلمان ایران میباشند ، ولی عمال استعمار مانع‌شدند که‌ملت‌ما بیاری خلق فلسطین بشتابد .

حکام عرب ، مشکل فلسطین را، از مصائب خاص قوم عرب تلقی نمودند درحالتی‌که خطر جهود متوجه همهٔ مسلمانان است ، و باید با یك انقلاب عظیم اسلامی خاك پاك فسطین بخصوص ارض مقدس قدس را از لوث وجود صهاینه ، پاك نمود ، ملت اسلام بایدتوجه داشته‌باشند که حفظ هروجب ازاراضی‌کشورهای اسلامی از فرائض‌دینی‌هرمسلمان است . حقیر با جرأت تمام وباصراحت اظهار میداردکه ملت مسلمان ایران در مسألهٔ فلسطین‌بسیار حساس‌تر ازکثیری ازکشورهای اسلامی است،ولی‌در هرموقع‌که خواست اظهار همدردی‌کند ، سرکوب شد . ظهور دولت بتمام‌عیار یهودی در ارض فلسطین معلول بی‌کفایتی دول

←

اسلامی هیچ کتابی در رتبهٔ اسفار قرارندارد و یا قبسات میرداماد راکه

→

عربی و ناشی از سلطهٔ استعمار برزمامداران‌کشورهای اسلامی است .

برخی از دول عربی باصطلاح مدعی مجری کلیهٔ قوانین اسلامـــی ، چنان بآمریکا اول حامی اسرائیل و دشمن شماره اول خالـــق مسلمـــان فلسطین ومقوم‌جوهر و ذات اسرائیل و مدافع حقیقی تبعیض نژادی در سطح عالی جهانی ، تقوم دارندکه در حقیقت با اسرائیل ازیك‌پستان شیر می‌خورند و خواهی‌نخواهی دو معلول واقعی یك علت می‌باشند . و تلازم‌ذاتی دارند ، و شاید وجود اسرائیل‌رابرای‌بقاء خود و ادامـــهٔ حکومت خویش ضروری میدانند ، وببهانهٔ جلوگیری ازفرقهٔشیوعی‌بنام اسلام بحکومت خود ادامه میدهند ، درحالتی‌کـــه روس بـــا سوریه و الجزائر ولیبیا، روابط صمیمانه‌داردوهرگزمردم این بلاد شیوعی‌نشدند وکشور خود را باستعمار، نفروخته‌اندوملت خود را نیز فریب‌نداده‌اند.

این چه‌نوع حکومت اسلامیست‌که خانوادهٔ شترچران، کـــلیه منابع حیرت‌آور و افسانه‌ئی مالی‌کشوری را وسیلهٔ سلطهٔ استعمار و آلـــت حکومت خود برمردم مسلمان مستضعفی نمایندکه مطلقامداخله درشئون کشور و بوجه‌من‌الوجوه جرأت اظهار عقیده نداشته باشند و نـــوکران حلقه بگوش این حکام از ثروت مردم فقیر و عریان درکشورهای غربی در حد افراط بعیاشی و هرزگی بپردازند و ثروت مردم مسکین را نثار اندام رقاصه‌ها و فاحشه‌های مغرب‌زمین نمایند و جمعی از قاریان قرآن را بنام علما درکسوت فقیه و محدث و مفتی وادارندکـــه از جباران ، اولوالأمر ، و از قداران روزگار منفمر در افکارقرون‌وسطائی ، خلیفهٔ پیغمبر بسازند ، خلیفه یاملکی‌که به‌زعم فاسد اشرار از ناس به نام‌علما

←

دارای روش مشائی است بدقت مورد بررسی و دقت قرار میدادند ، بخوبی می‌فهمیدندکه مؤلف آن از ابن‌رشد قوی‌تر و بمشارب مختلف فلسفی واردتر و متبحرتر است .

ماچون موفق به‌تدوین یك تاریخ مفصل و مستدل درفلسفه‌وعرفان نشدیم و نتوانستیم محققان از فلاسفه و متفکران از دانشمندان بعد ازخواجهٔ طوسی شارح اشارات را تا زمان ظهور میرداماد و ملاصدرا و تلامیذ

→

مالك همه‌چیز ملت ستمدیده مسلمانانند . حقاً چه‌حنای بی‌خاصیت و بی‌رنگی است ابن‌عروبت‌که حدود دویست ملیون عرب را در مقابل دو ملیون یهودی به عجز وانکسار روحی واداشته .

استعمار نوظهور آمریکا، در اول ظهور خود با شکل حق‌بجانب در عرصهٔ جهان تجلی‌کرد و در باطن مانند باد حامــل سموم ، فضائــی خفقان‌آور در ملل ستمدیده از استعمارکهنه بوجود آوردکه طرف دیگر آن ناپیداست. با بی‌شرمی از اسرائیل بی‌دریغ حمایت‌کرد ، دست مردان آزاده را درکشورهای اسلامی‌کوتاه نمود ، ودر برخی‌از ممالك‌نسل‌آدم را ریشه‌کند نمود .

درکشور مصر بجای مرد آزاده ، شخص نامطلوبی‌رامورد حمایت خود قراردادکه با سفر به‌قدس عزیز از دست رفته مسلمین ، دولــت حرامزاده و فرزند شریر نامشروع استعمار را ، مشروع جلوه‌داد ، و مرتکب چنان خیانت و جنایتی شد ، که مرد قدرتمند استعماررا غرق در حیرت‌کرد .

انتقال قدرت از ناصر دشمن اول استعمار ، به‌سادات از عجــائب زمان ماست .

آنان را معرفی نمائیم و شروح و تعلیقات مفصل و نفیس دانشمندان ایرانی‌ازقبیل محقق‌شریف ومحقق‌دوانی وسیدالمدققین‌وغیاث‌الحکماءو دیگران را در انظار قراردهیم ، این قسم طالبان حکمت را باشتباه انداخته‌ایم . کثرت تعصّب شدید برخی از برادران عامه نیز مانع بررسی و تحقیق در افکار فلاسفهٔ ایرانی میباشد . از باب مثال: برخی از فضلای مصری مجلدات‌کتاب شفارا چاپ‌کرده‌اند. نسخ مورداعتماد آنها ، نسخه‌هائیست‌که‌در ایران نوشته شده‌اند از جمله نسخهٔ چاپ سنگی طهران‌که با حواشی مفصل مدرسان شفا در عصر صفویه چاپ شده است و باین‌کتاب حواشی ملاصدرا منضّم است .

حواشی و تعلیقات ملاصدرا از اصل‌کتاب شفا اتقن و دارای تحقیقات عالیه از محققان بعد از شیخ و انظار عمیق از شخص ملاصدراست‌که در توضیح مبهمات و معضلات شفا و اشکالات وارده طالب حکمت و آشنا بمباحث فلسفی را قهراً بخود جلب می‌نماید .

ملاصدرا در مقام توضیح مشکلات شفا و دفع اشکالات‌وایرادات‌ی که به شیخ نموده‌اند ، به‌لسان شیخ سخن می‌گوید . در شرح هدایه نیز بروش فلسفه ابهری ماتن‌کتاب بحث نموده‌است و درروش‌استدلال و حکمت نظری از هرفیلسوف مشائی‌راسخ‌تر است .

در حواشی شفا مبانی خویش را نیز با براهین و استدلالات بسبك حکمت بحثی تقریر نموده است .

با این حال فضلای دیار مصر در مقدمه برالهیات‌کتاب شفا ابتدا

نامی از این حواشی و دیگر تعلیقات براین‌کتاب عظیم نام‌نبرده‌اند و نمیخواهند باورکنندکه این‌کتاب عظیم از زمان تألیف تا زمان حاضراز کتب مهم درسی در مدارس ایران میباشد و برآن‌کثیری از مدرسان شرح و حواشی نوشته‌اند ، مانند حواشی میرداماد و ملاصدرا و ملا اولیاء و سیداحمد عاملی و آقاحسین خوانساری و ملامحمدباقر سبزواری و ملاسلیمان و محقق نراقی و جمال‌الدین رضوی و ...

کتب و رسائل متعددی‌که بعد از شیخ نوشته شده‌اند و مؤلفان این آثار روش مشائی داشته‌اند ، به بحث و تحقیق دراطراف‌کلمات شیخ پرداخته‌اند و قهراً دراین میدان وسیع تحقیقاتی تازه دیده‌میشود و فلسفه مشائی درزمان میرداماد جان تازه یافت .

مقدمه‌ئی‌که برکتاب شفا بقلم فضلای مصر نوشته شده است بسیار سطحی و غیر عالمانه و غیر معرف اصل‌کتاب و مطالب مندرج در آن کتاب عظیم و بعبارت واضحتر مقدمهٔ ناشیانه است .

بهرحال قسمت عظیمی از فرهنگ و معارف‌کشور عزیزما بجهانیان معرفی نشد ورکود علمی ما جوانان‌کشور را نیز در بی‌اطلاعی محض از سوابق درخشان فرهنگی مملکت قرارداده است وبزرگترین فلاسفه و عرفای اسلامی را برادران مسلمان نیز نمی‌شناسند ، چون هرگزسعی نشدکه با ممالك اسلامی از جمله ممالك عربی ، ما روابطی فرهنگـی معقولی داشته‌دنباله روی از سیاست استعماری مـانع بزرگی در راه برقرار نمودن اخوت و برادری اسلامی است .ایران باید در عصرحاضر مرکز تحقیقات علوم و فنون اسلامی و مشعل‌دار فرهنگ شریعت حقه

باشد . و مردم ما درگذشته نشان‌دادندکه از همهٔ مسلمانان در تألیف و تدوین‌کتب علمی و اشاعهٔ فرهنگ اسلامی لایق‌ترند ، و روحیه دینی در مردم ما قوی‌تر از دیگر ملل اسلامی است . یکی از افاضل‌کشور عراق برای حقیر نوشته‌اند :

«کانت تأخذنی الدهشة عندماتبیّن‌لی، ان‌اساتذة الفلسفةفی‌القاهرة و غیرها من‌البلاد ، لایعرفون شیئاً عن‌الفکر الشیعی ، ویکاد جهلهم یکون تاماً ، فخلال مناقشاتی مع‌الاساتذة ـفی‌الدرس ـکنت المس منهم الجهل التام بفلاسفة الشیعة و آرائهم و فلسفتهم والاصالة التی فیها مع مـاابدعوا من نظریات عمیقةفلسفیةولم‌یطلعوا علی ذلک‌اللهم الاالنزر القلیل عن صدر المتألهین (قده)... تمکنّت الاطلاع علی مجموعة نادرة من‌کتب الفلسفة والتی تمثل تراثاً فلسفیاً ضخماً اهملته الایام‌کالقبسات تألیف ثالث المعلمین المحقق السید محمدباقر الداماد و تمهید القواعد و المبدأ و المعاد و اصول المعارف و... و الحق ان ابراز مالدنیا من تراث فلسفی[1] و طبعه ونشره لدلیل قاطع وردّ مفحم علی‌الخرافةالقائلة:

۱ـ افاضل از حکمای ایران طعن خطیب‌رازی و غزالی و اذناب آنان را برفلسفه و قواعد عقلی بچیزی نگرفتند و بدفع آن همت‌گماشتند و مواضع مغالطه در هفوات و تمویهات آنانرا نشان دادند .

فلسفه و حکمت در دوران نضج و تکامل با دونوع دشمن مواجه بود ؛ متکلمان و فقها و محدثین بعد از رواج علم اصول فقه و تکامل این علم پایهٔ استدلال ، جمع‌کثیری از محققان از فقها از متأخران ، یعنی فقهای شیعه اثناعشری ، خود از مدرسان ومروجان حکمت الهی بشمار میروند و اختلاف محققان از مجتهدان و علمای علم اصول بـا جماعت ←

« انّ‌الفلسفة الاسلامیة انطوت بانطواء حیات ابن‌رشد » و هورد

→ اخباریه ، برسر حجیت عقل‌و عدم حجیت‌آن میباشد .

هرطلبهٔ باهوش‌که رساله اول رسائل شیخ‌اعظم انصاری دراصـــول عقلیه ، باب حجیت قطع را نزد استاد لایق قرائت نماید ، تدریجاً میفهمد که منشأ اختلاف حکمای اسلام با مخالفان حکمت و قشریون ، چیزی جز حجیّت و عدم‌حجیت عقل نیست .

فیلسوف اسلامی می‌گوید اخذ بظواهر کتاب و سنت در اعتقادات که در آنها قطع و یقین معتبر است ، جائز نمی‌باشد ، مجتهد اصولـــی محقق نیز می‌گوید ، حجیت ظواهر اختصاص باحکام فرعیه دارد و در عقاید نصوص متواتره از اخبار ونص صریح‌کتاب الهی یعنی قرآن‌معتبر است . لذا محققان از علمای اصول تصریح نموده‌اندکه درصورت تخالف بین ظاهرکتاب و اخبار با حکم قطعی عقل ، باید ظاهرکتاب و خبر را تأویل نمود ، چون حکم عقل موجب قطع و ظـــاهر کتاب و سنت سبب حدوث ظن میباشد و بین قطع و ظن تعارض واقع نمیشود .

۲ـ مـــانند تمهید واصول المعارف و بهتر و تحقیقی‌تر از این‌دو ، آثار بیشماری وجود دارندکه در دوران تشیع در ایران محققان زیادی از حکما و متألهان وجود داشته‌اندکه منشأ بقاو تکامل علم الهی بودند و این مسلماً اختصاص بمملکت ما ایران دارد. باکمال تأسف حربه‌دلالان نفتی‌کارگرتر از حربه مهـــاجمان‌و غارتگران قرون گذشته واقع‌گردید و آنچنان ضرباتی بفرهنگ و تمدن ملی ما وارد آوردند و چنان اصول اخلاقی خاص مردم رابیازی‌گرفتندکه جبران آن‌بابن‌زودیها ممکن‌نیست و یك نسل از تربیت محروم شد و فصلی ننگین برتاریخ اضافه‌گردید.

وقتی در تمام مملکت سه‌نفر نتوان نشان دادکه از عهده فهم یـــك ←

علی الزعم الباطل القائل : «ان الغزالی طعن الفلسفة فی الشرق طعنة لم تقم لها قائمة بعد ذلك...».

غزالی و فخررازی از اتباع اشاعره بحسب ظاهر بجنگ با فلسفه و حکمت و در باطن به نبرد با عقل پرداختند و هردو آثاری در این زمینه بوجود آوردند وبخیال خویش از شریعت محمدی دفاع کردند. ولی غزالی رؤس افکار و عقاید خود را در مسائل مبدأومعادازفلاسفه گرفته است و نگارنده در رسالهٔ معاد به موارد تأثر او اشاره وتصریح نموده‌ام .

در مبحث معاد صریحاً بمذهب تناسخ گرویده و در مقام غور دراین بحث باندازه‌ئی سست سخن گفته که آدمی دوچار تردید و شك میشود از انتساب این هفوات بغزالی .

درمسأله علم حق وحدوث عالم وکیفیّت صدورکثرت از حق ابن‌سینا را مورد حمله قرارداده و در مواضعی او را تکفیر نموده و خود در مباحث عرفانی با تغییر صورت کلمات همان گفته‌های رئیس ابن‌سینا را قبول کرده است .

→
صفحه از اسفار برآید ، دیگر بحث از اینکه ملاصدرا درفلسفه وحکمت الهی برکلیهٔ اساطین حکمت در ادوار فلسفه ترجیح دارد بی‌فائده است.
و زمانی‌که در تمام‌کشور یك‌نفر نتوان نشان‌دادکه از عهده تدریس یك صفحه‌کتاب شرح فصوص‌کاشانی یاکتاب تمهید و دیگر آثار عرفانی برآید، بحث آنکه بزرگترین عرفا دردوران اسلامی ایرانی بودند چه فائده دارد . فرزند ناخلف باعث ننگ پدر و مادر است .

فخررازی در شرح خود براشارات روش دیگری پیموده و کلیهٔ مباحث عقلی را موردتشکیك قرارداده است خواجه در مقام رد برفخر و انتصار از شیخ ماهرانه مواضع مغالطات او را برملا ساخته و چنان استادانه از شیخ دفاع کرده که شخص متضلع و ماهر وقتی بین دفاع خواجه از شیخ در مقام رد فخر و دفاع حکیم ابن رشد از ابن‌سینا در مقام ابطال مناقشات غزالی مقایسه بعمل آورد ، خواجه طوسی را بمراتب قوی‌تر و خبره‌تر می‌یابد .

خواجه در عباراتی کوتاه و محکم به تقریر مقاصد شیخ می‌پردازد و موارد مبهم را آشکار می‌نماید که شخص وارد وقتی به ایرادات و شکوك فخر مراجعه می‌نماید مواضع مغالطه و تمویهات او را خود تشخیص میدهد .

خواجه با عباراتی محکم وکوتاه از مناقشات فخر جواب میدهد و از تطویل پرهیز نموده وکمال انصاف و اعتدال را در مقام نبرد علمی رعایت نموده و با نهایت ادب و متانت از حق انتصار نموده است .

در مقدمهٔ شرح خود براشارات گفته است ،کسی که در مقام شرح کتابی برمیآید باید سعی کند که باکمال بی‌طرفی با پرهیز از بی‌انصافی و خروج از طریق عدالت مطالب را تقریر نماید واگر ابهامی درعبارات وجوددارد آنرا رفع کند واگر دید گفته طرف بحث قابل‌توجیه نمی‌باشد موارد قابل اشکال را مورد نقد قراردهد ، نه‌آنکه در مقام شرح کتابی عظیم مثل اشارات به ستیز و بهانه‌جوئی پرداخته و بدون تقریر وجوه صحت کلام ، بجرح مطالب بپردازد . این روش خارج ازمذهب ومسلك

اهل تحقیق است .

خواجه درجائی نیز فرموده است ، امثال این مطالب نباید از نظر فخررازی‌که عمر خود را در علمیات صرف نموده ، مخفی بمانـد ، و گمان‌می‌کنم‌که فخر و امثال او برای تقرب و نزدیکی به‌جهال دست‌باین کار می‌زدند .

نگارنده‌کلام خواجه را در این مقام حق میدانم ولی باید چیزی افزود و آن از این قرار است‌که برخی از نفوس در عین‌کمال استعداد و هوش بحسب سنخ وجود ، نفوس تشکیکی وگرفتار عـدم انضباط فکری و عدم تمرکز عقلی و مبتلا بوسعت خیال و غلبهٔ قوهٔ وهم و در نتیجهٔ فاقد دقت لازم تفکر در عقلیات و غور در معضـلات و مبتلا بوسواس درتفکرند و دقت‌های آنها نیز موجب‌انکار مسلّمات عقلی و لغزش فکری میباشد .

غزالی و فخررازی بواسطهٔ‌گرایش به مذهب اشعری و خوگرفتن در اوایل رشد فکری به اوهام و خرافات خاص مسلك اشعـری ، و **فقدان** تفکرعقلی ، و ابتلاء بریاست دینی و خلطه بـاعوام ، بصورت قهرمان ضدّ فلاسفه و حامیان از شریعت محمدیه در محیط زمان خود در صحنه ظاهر شدند و عناد با طرفداران عقل و منطق آنها را وادار بافراط نمود ، و در مقابل آنهاکسانی وجود داشتندکه در نقطهٔ مقابل آنان قرارگرفته و خیال‌کردندکه عقل بشری به تنهائی قادر بردرك‌کلیهٔ حقایق مربوط بمبدأ و معاد میباشد ، و شاید برخی وجود داشته‌اندکه تصور می‌نمودند ، عقل به‌درك‌کلیهٔ مباحث مرتبط بمبدأ و معاد قادر و

تواناست و العیاذبالله احتیاج بانبیاء اختصاص دارد بفروع احکام‌شرعیه از عبادات و معاملات و حدود ودیات و سیاسات .

این نظر درست مقابل واقعی نظر دسته اول از مخالفان فلسفه و عقل و منطق است. تابعان شریعت محمدیه و مسلمانان ازحکما صاحب شریعت اسلام را عقل‌کل و عقول ارباب‌نظر و محققان از حکما را اظلال و فروع‌و اشعهٔ عقل‌کل میدانند و با بصیرت‌کامل و غور در قرآن و سنت باین حقیقت رسیده‌اند و در مسألهٔ‌معاد جسمانی و احوال و نشئات جسمانی بعد از مرگ ، گفته‌اند ، لاسبیل للعقل الیها .

در موارد زیاد اقرار نموده‌اندکه‌عقل‌از ادراك حقایق عاجزوسهم عقل از ادراك حقایق ، ظواهر و لوازم حقایق است .

تنبیه و تنویر

آنچه غزالی و فخررازی و اذناب و زملای آنان در مقام اشکال برحکمای اسلام مانند ابن‌سیناکه طرف اصلی آنان است و معلم ثانی و ارسطو درکتب خود تقریر و تحریر نموده‌اند، مانند مسألهٔ قدم عالم و فاعلیت حق و مسألهٔ صدورکثرت از واحد محض و حق اول و قدم ماده و اصول عناصر ، برای نمونه یك اشکال اساسی‌وارد و درست در این مباحث نمی‌توان در تمام مطالب مفصلی‌که در این مباحث ذکر کرده‌اند ، پیداکرد .

غزالی فلسفه را پیش خود آموخته است ، لذا درمقام فهم‌مشکلات و عویصات دوچار تحیّر شده و مطالب را هضم ننموده تقریر می‌نماید

و شکوك و تردیدات خود را که ـ ینبوعنها الطبع السلیم ـ بصورت اشکال درآورده است .

باظواهرکتاب و سنت در عقاید به دلائل عقلی ایراد می‌نماید . مثلاً: درمسأله قدم و حدوث عالم برشیخ اشکالات عدیده وارد ساخته ولی مورد نزاع را مشخص نکرده است . مدعی است‌که‌کافهٔ انبیا و اتباع آنان عالم را حادث زمانی میدانند و حکما مجموعه عالم‌راحادث ذاتی دانسته و بقدم زمانی عالم و ماسوی‌الله معتقدند .

اما ندانسته‌است‌که یك‌آیه از آیات قرآنیه نص در حدوث زمانی نیست ، چه آنکه حق مقدم برزمانیات‌وزمان و محیط برکلیهٔ‌موجودات مادیه و مجرده است و در قطعه‌ئی از قطعات زمان قرار ندارد تا فعل او زمانی باشد ، و فعل موجود محیط برزمانیات از زمان انسلاخ دارد و این موجود صاحب ارادهٔ و اختیار حادث مسبوق بعدم زمانی است که فعلش زمانی و مسبوق بعدم زمانی است .

لذا معنی ـکان‌الله‌علیماًـ این نیست‌که خداوند دانا بوده است ، بل‌که معنایش آنستکه‌دائماًو ازلاً دانا و عالم باشیاء است. درصورتی که فعل حق از زمان انسلاخ داشته باشد و صفات منشأ فعل عین ذات او باشند ، صدور فیض از او ازلی و دائمی است .

ما وقتی بکتب‌کلامیه آثار معتزله و اشاعره از زمان حدوث علم کلام تا عصر غزالی وفخررازی مراجعه می‌کنیم این‌کتب را مماو از اغلاط می‌یابیم و بمصداق ـکلما دخلت امة لعنت اختهاـمتکلمان مرتب بجان‌هم افتاده و به رد آراء و عقاید خود در طول قرون و اعصار

پرداخته‌اند . ولی در مباحث مبدأ و معاد مطالب نادرست و مورد اختلاف در مسائل مورد ایراد غزالی و فخررازی درکتب حکما بسیار کم است و در مطالب آنان آراء و عقاید مخالف شریعت بسیارکمتر از آراء متکلمان از اشاعره و معتزله است .

متکلمان از اوائل ظهور تکلم در اصول و عقاید بـرفرق متعدد تقسیم شدند وحکام زمان وخلفای جور بمصلحت خود در هر عصر به تقویت فرقه‌ئی و طرد و قلع وقمع فرقه یافرقی می‌پرداختند .

۱ـ جماعت‌کثیری از متکلمان و محدثان وکلیه ظاهریون‌که قائل به حدوث زمانی عالم وجود شده‌اند فاعلیت حق و مبدئیت وجود مطلق را نسبت بعوالم وجودی ، مانند فاعلیت حادثات نسبت بآثار آنها دانسته و چون دیده‌اند ، هرفعلی‌که از انسان و حیوان و دیگر موجودات صادر میشود ، بعدم زمانی مسبوق است و قدرت در انسان و حیوان عبارت از صحت فعل و ترك است و هرفعلی‌که بانسان و حیوان و هراثری‌که بموجودات‌زمانی‌نسبت‌داده میشود ، فعل ماضی یا مستقبل است ، و در کتاب سنت از باب‌آنکه خطابات الهیه بلسان مردم و عامه ناس صادر شده ، براین رفته‌اندکه خلقت عوالم غیب و شهود در زمانی‌ازازمنه‌واقع شده و عبارت «کان‌الله ولم‌یکن معه‌شیئ» منسوب به‌حضرت ختمی‌مرتبت را دلیل برحدوث زمانی عالم دانسته‌اند و از فرط جهل از این باب‌که لفظ ـکان‌ـ دلالت برزمانی ماضی‌دادر ، گفته‌اندکه خداوند در زمانی یا ازمنه‌ئی تحقق داشت و از ایجاد و افاضه ـالیعاذبالله‌ـ امساك می‌نمود.

چون برآنان ایراد نمودندکه زمان نیز مخلوق حق و ازلوازم‌حرکت و ماده است ، و حق محیط برجمیع خلایق اعم از زمانیات و مجردات

←

تذکره و تنبیه

اینکه در مباحث و مسائل مربوط بالهیات و ربوبیات (از قبیل مسائل مربوط بذات و صفات حق دیگر مسائل ماوراءطبیعت و مباحث معاد و مباحث قضا و قدر و نحوهٔ استناد افعال بعباد وکیفیت انتهاء سلسلهٔ موجودات بحق اول تنزل و هبوط موجودات از عالم ربوبی و غیبی ، و نحوهٔ تأثیر افعال و نیات در نفوس وکیفیت لذات وآلام روحانی وجسمانی درآخرت و لزوم احتیاج‌جوامع‌بانبیاءواولیاءووجوه فرق بین شریعت و سیاست) مطالب حکما نسبت بمباحث مدونهٔ در

→

اگر در قطعه‌ئی از قطعات زمان واقع باشد ، بایدجسم وجسمانی‌باشد، قوهٔ شیطانی آنها بآنها القاء نمودکه زمان ممتد ظرف وجود حق ، زمان موهوم است .

نتیجه این فکر ابلیسی آنستکه عالم در وهم حادث است نـه در واقع و خارج . بعد از آنکه معلوم شد فعل حق مثل ذات او از زمان انسلاخ دارد ، معنی این حدیث آنستکه ، خداوند همیشه درکمال عز خود مستقر و متحقق است و چیزی بـا او نیست» یعنی مخلوقـات بحسب سنخ ذات و جوهر وجود از مقام‌کبریائی حق تأخر وجودی و واقعی دارند .

از همهٔ این حقایق‌گذشته در اعتقادیات آنهم در مسأله‌ئی بـاین اهمیت عمل بظاهر یا ظواهر ، آنهم در خبر واحد و غیرمتواتر ، شأن ارباب علم و معرفت نیست و اختصاص دارد به معتزله و اشاعـره و غیرهما من‌المتوغلین فی‌الاوهام و الخرافات .

کتب کلامیه نفیس‌تر و مبرا از شکوك و اوهام مخصوص متکلمان از معتزله و اشاعره است و نیز دلیل آنکه عقاید حقهٔ شیعهٔ اثناعشری در اغلب مباحث ، موافق با اصول و قـواعده مقرره درکتب حکما و متألهان از علمای اسلام و فلاسفهٔ متدین بدیانت سید رسل خاتم نبوت می‌باشد ، چند دلیل می‌توان ذکر نمود .

اول آنکه عقاید حکما و متألهان از فلاسفه از انبیاء و اولیاء قبل از خاتم‌انبیاء أخذ شده‌و مبحث‌توحید و صفات ثبوتیه وسلبیه ومسائل ماوراءطبیعت از اعتقاد بملائکه و عوالم ارواح و مثال و برزخ ولزوم دوام فیض و قدم صفات الهیه و عینیت صفات نسبت بذات ، در آثار عالیهٔ حکمت مانند اثولوجیا و غیر آن ، عین آنچیزی است‌که درقرآن و سنت بخصوص اخبار واردهٔ از طرق علمای شیعه و منقول از ائمه‌و علمای اهل‌بیت مذکورست . و اختلاف متکلمان از معتزله و اشاعره باحکما مربوط بآراء مجعولهٔ متکلمان است نه آنچه‌که‌درکتاب وسنت مذکورست . مثلاً در قرآن وارد شده است: «اذا اراداللّٰه‌شیئاً ان‌یقول له‌کن...» متکلم جاهل ازآیه حدوث اراده و زیادتی‌صفت فهمیده است و آنوقت تاخته است برحکماکه‌چراقائل‌شده‌اندکه اراده عین ذات حق است اراده و نیز علم و مطلق صفات نمیشود عین‌ذات باشند ، چون صفت باید از موصوف مؤخر و عرض قائم بموصوف باشد . این جاهل عامی نفهمیده است‌که صفت در موجود مادی باید متجدد و حادث و زائد برذات باشد نه در مجرد و نه در حق اول‌که وجود صرف است‌و صفات‌کمالیه بفرموده حضرت‌علی وارث بلافصل حضرت ختمی‌مرتبت

«کمال التوحید نفی الصفات عنه» چه آنکه زیادتی صفات بذات منافات با وحدت حقهٔ الهیه دارد و خلو ذات از صفات کمالیه و یانیابت ذات از صفات مخالف اصول و قواعد اسلامی و مناقض حکم بتی عقل سلیم و ذوق مستقیم است.

دلیل دیگر برموافقت اصول مسلمه وقواعد متقنهٔ حکمت باشریعت محمدی -ص ع- آنستکه مباحث مربوط بمبدأ و معاد سالیان متمادی و قرون متوالی مورد بحث و فحص دقیق قرارگرفته و متفکران از حکما در مباحث اعتقادیه که از مستقلات عقلیه بشمار میروند چنان راسخ شده‌اندکه در این مباحث کمتر دوچار لغزش شده‌اند.

فرق شریعت با حکمت آنستکه آنچه راکه محققان از حکما با قدم معرفت و نظر و تفکر در عقائدی که از مستقلات عقلیه بشمار میروند ادراك می‌نمایند، انبیا و اولیاء مشاهدهٔ عینی می‌نمایند، آنها میدانند و اینها بآن رسیده‌اند.

بعبارت اوضح: آدمی را به خدا دوراه وجود دارد؛ راه ظاهر و استدلال، راه باطن وکشف و شهود خاص اهل تحقیق. راه دوم یعنی راه باطن راهیست که پیمودن آن دشوار و صراط آن صعب‌العبوراست و از این راه می‌توان بحق اول رسید و در مقام عروج معنوی جمیع مقامات را با قدم شهود و پارفرف معاینه پیمود.

در راه اول چندان صعوبت وجود ندارد وهرکه بهره ازاستعداد و قوهٔ تفکر داشته باشد و از اعوجاج که ام‌الموانع درك حقیقت است مبرا باشد می‌تواند از راه ظاهرکه طریق برهان و استدلال است بمبدأ

وجود و اوصاف کمالیهٔ او و دیگر مسائل مرتبط بذات و صفات حق علم بهمرساند.

راه استدلال مقدم بر طریق سلوك است؛ چه‌تا ما نه‌دانیم که منزلی هست طلب آن راه‌که ما را بمقصد رساند، ممکن نیست. انبیاء برای ارائه راه‌ظاهر نیامده‌اند باین معنی‌که یافتن این راه متوقف بر ارائه انبیا باشد؛ وگرنه دور لازم آید، چه آنکه تصدیق شخص نبی و پیغمبرکه فرستاده حق‌تعالی میباشد فرع بروجودخدا وتصدیق به‌تحقق و ثبوت مبدأ عالمست و انبیا برای بیدارکردن خفتگان آمده‌اند و شخص خواب‌که دیده‌اش سالم باشد بعد از بیداری خود خواهد دید. و ممکن است‌که شخص خود بیدار شود. مردم بعد از بیدار شدن از خواب غفلت، عقل خود را اگر بکار بندند خدای را بقدر توانائی عقل و فهم خود خواهند شناخت[1].

اگر عاقلی بعد از تنبّه خدای را نشناسد، عقل خود را بکار نگرفته درست مانند بیداری‌که خود را بکوری بزند و چشم‌باز ننماید تا خود را از قید تکالیف متوجه براو رها سازد و چه‌بساچنین شخصی داخل در زمرهٔ معاندین و جاحدین باشد. و نیز چه‌بسا شخص بیدار باهل انکار ملحق شود و در اوائل بیداری دوچار راه زنان طریق حق و منکران مبدأ هستی‌گردد و در اثر شبهات ماده‌پرستان‌که درهرعصر موجودند و برای رهائی از بارسنگین تکالیف عقل، ماوراءطبیعت و

۱ــ اینست معنی‌کلام‌محققان ازعلماکه فرموده‌اند: لاقصور فی‌الاصول.

حشر و نشر و نشئات بعد از مرگ را از بیخ و بن انکار می‌کنند.

چون عقل به نحو استقلال بعد از مشاهدهٔ نظام وجود و تجلی آیات الهی در عالم هستی، بوجود حق پی‌می‌برد، درآیاتی در قرآن مجید برسبیل تعجب، حق گوید : افلاتعقلون، افلا تبصرون، افلا یتدبرون ؟

بهرحال، هرشخص مستقیم‌الفکر و غیر مبتلا باعوجاج و مستعد برای درك معقولات، قادر است که بکومك عقل و بکار انداختن قوهٔ نظر تحصیل اطمینان عظیم براصول و معارف نماید.

امادرك کلیات و جزئیات علم الهی و تحصیل علم تفصیلی برمسائل مبدأ و معاد و خروج از ربقهٔ تقلید بالمرّه، و احاطه برجمیع اقوال و آراء و دفع کلیه شکوك وشبهات با آنکه کلیهٔ این مباحث ازمستقلات عقلیه‌اند وآنچه درکتاب و سنت تصریح یا اشاراتی دیده شود، ارشاد و تنبّه بحکم عقل می‌باشد، کارصعب و مستصعب و درنهایت دشواری و فیض عظمای آن نصیب اوحدی از اکابر محققان است.

فانظر وتدبّر الی ماقال الامام الاعظم، ناصرالاسلام و المسلمین و حجة الحق علی العالمین فی اوائل شرحه علی کتاب الاشارات[1] «واعلم انهذین النوعین من الحکمةالنظریة والطبیعیة لاتخلوان عن غلق وانغلاق شدید، اذالوهم یعارض العقل فی مئاخذهما، و الباطل یشاکل الحق فی مباحثهما. و لذلك کانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة و مصادم

۱ــ شرح اشارات خاتم المحققین خواجه نصیرالدین طوسی ــ رضی‌الله عنه ــ اول جلد طبیعی شرح اشارات.

الأهواء المتقابلة ، حتی لایرجی ان یتطابق علیها اهل زمان ، ولایکاد یتصالح علیها نوع الانسان... فان من تیسر الاستبصار فیهما فقدفاز فوزاً عظیماً ، والافقد خسر خسراناً مبیناً ؛ لأنالفائز بهما مترق الی مراتب الحکماء المحققین ، الذینهم افاضل الناس، والخاسر بهما نازل فیمنازل المتفلسفة المقلدین الذینهم اراذل الخلق...»

در مباحث اعتقادی و مستقلات عقلی ، برهان و قطع حاصل از دلائل عقلیه معتبرست نه امری دیگر . لذا در اصول عقاید یقین حجت است و یقین بحسب مراتب و درجات ناس در معرفت دارای درجات متفاوت است و مرتبهٔ اعلای آن علم تفصیلی حاصل از برهان واحاطه بمباحث مرتبط بمبدأ و معادستکه خواجه فرمودکسیکه باین مقام دست یابد ـ مترق الیمراتب الحکماء المحققین ـ

مرادمحقق طوسی از اراذل الناس مقلدان از متکلمان استکه بواسطهٔ سستی بنیان مسلك و مرام آنان ، معتقداتشان مملو از شکوك و اوهام است و نیز منغمران در فروع احکام و غیر مطلعان از قواعد عقلیه مربوط باصول عقاید در حقیقت از مقلدان بشمار میروند و در معرفت حق بدون آنکه خود متوجه باشند ، اعتماد بر تقلید محض نموده و باکودکان وپیرهزنان همراه میباشند[1] ولی مبتلای بجهل توجه

۱ـ بخصوص درعصرماکه اغلب حوصله درس خواندن ندارندوباحفظ ومفردات درصورت و هیکل عالم درمیآیند وچون تربیت اخلاقیصحیح ندارند از انصاف بکلی خالی و خویش را در عالم خیال ستون محکم دین نیز میدانند .

به نقض خود ندارد. علی‌ای‌حال سه‌طریق برای طالب معرفت و مشتاق به درك معارف الهیه و اصول و عقاید، وجود دارد: یکی‌طریق علم‌کلام‌که جماعت اشاعره ومعتزله سالك آن میباشند و راه‌دیگر طریق حکمت و تحصیل علم از راه براهین عقلیه‌که شرط آن منتهی شدن براهین ببدیهیات است به نحوی‌که هیچ عقلی[۲] در قبول آن توقف ننماید و تردید در آن موجود نباشد.

طریق سوم، طریق محققان از علمای شریعت وپیروان حضرت ختمی‌مرتبت است‌که از آن به سلوك راه باطن تعبیر نموده‌اند، وآن مشاهده حق و مراتب و درجات ملکوت ونشئات نفوس است درمقامی به نحو ـکأن‌ـ و در مرتبهٔ اعلی شهود حق بدون ـکأن‌ـ و فارغ از کلیهٔ حجب.و‌ـلم‌اعبدرباً لم‌اره‌ـ ‌ـو‌ـ لوکشف‌الغطا...‌ـ اشارت‌بآنست.

وهم و دفع

چون در تعریف حکمت‌گفته‌اند: «الحکمة صناعة نظریة یستفاد منهاکیفیة ماعلیه الوجود، وماعلیه‌الواجب من‌حیث اکتساب النظریات و اقتناء الملکات لیستکمل النفس... فیستعد بذلك‌للسعادة‌القصوی

۲ــ شیخ اعظم و مجتهد بارع المحققین و قدوة السالکین شیخ مرتضی انصاری بزرگترین اصولی و مجتهد در دوران شکوفائی فقه و اجتهاد یکی از رسائل اصول عقلیه را به حجیت قطع اختصاص داده است و در حجیت و لزوم عمل و اعتقاد بمدلول برهان و عقل چنان محکم و استوار و محققانه سخن گفته است‌که بزرگترین فیلسوف از آن بهتر چیزی برای گفتن ندارد.

و الفیض العظمی...» و غایت آن قهراً تحصیل معارف حقیقیه و اثبات احکام یقینیّه جهت حقایق خارجیه برنهج و طریقی‌که موافق واقع و خارج و نفس‌الأمر باشد از راه براهین عقلیه‌که ببدیهیات منتهی شود به‌نحوی‌که هیچ عقل‌سالم درقبول آن‌درنگ ننماید و موافقت ومخالفت وضعی از اوضاع و مطابقت و عدم مطابقت ملتی از ملل و قومی از اقوام در آن مدخلیتی ندارد .

چنین امری با حقیقت و واقع شریعت حقه مسلماً موافق و باهیچ شریعتی از شرایع حقه مخالف نخواهد بود ، اگرچه ممکن‌است باظاهر یا ظواهر شریعتی مخالف باشدکه در این صورت آن ظاهر را باید تأویل نمود وگرنه‌سدّباب اثبات شرایع و وجوب‌بعثت انبیاء لازم‌آید.

چه آنکه عقل صریح حکم میکندکه در تهذیب نفوس و وضع قوانین موجب نظام اجتماع وتشریع احکام از جانب عالم باسرارِوجود و دانا به‌حقایق نفوس و بصیر به خفیات امور ، بشر محتاج بانبیا و رسل وکتب سماوی است عقل درمستقلات عقلیه حاکم است ومستقلات عقلیه بحکم عقل صریح و تصدیق معصومین ازاولیاء حجت است .

بنابراین طریق حکمت بعد از طریق‌کشف و شهود متعین و بشر درصورت عدم توانائی از طی طریق شهود و راه باطن باید از طریق عقل بمسائل اعتقادی واقف و از این راه قطع تحصیل نماید .

اما تحصیل معارف از طریق متداول درکتب‌کلامیه از اشاعره و معتزله عقلاً و نقلاً و اجماعاً ، مذموم واحتراز ازورود باین راه‌گمراه کننده ، واجب و لازم است .

مذموم و مردود شمردن حکمت و تحصیل معرفت از راه براهین عقلیه در مستقلات عقلیه از فرقهٔ اشعریه شروع و به فرقهٔ معتزله نیز سرایت نمود و علم کلام متداول بین این دو فرقه ـ که کتب آنها مملو است از اوهام و اباطیل و متراکم است از متناقضات ـ هنگام پیدایش حکام جور و خلفای ضلال و معاندان عترت و اهل بیت نبوت، بتدریج حادث شد و درطی قرون و اعصار در آن تحوّل پیدا شد و متکلمان ناچار از ارباب حکمت و معرفت متأثر شدند ولی چون پایه و اساس آن خلل دارد ، بالأخره راه بجائی نبرد و به تکیه‌گاه محکمی دست نیافت

مخالفت باحکمت و معاندت با ارباب معرفت از طوایف سنت و جماعت از معتزله و اشاعره باکمال تأسف دربعضی ازپیروان اهل بیت از فرقه ناجیه شیعه کثرهم‌الله مانند امراض ساری ، رخنه نمود و در این مقام برخی از علمای امامیه ، همان اوهام و خرافات موجود در کتب ارباب بدعت و ضلالات را ، درآثار خود وارد نمودند و بخیال خام خود از مذهب اهل بیت انتصار نمودند .

درحالتی که نزدمحققان از علمای شیعه که درافکار اهل بیت مندرب و در حکمت نیز راسخ می‌باشند ، افکار حکمای[1] اسلام باندازه‌ئی در مباحث اعتقادی بآراء اهل بیت عصمت نزدیك میباشدکه جمعی از عامهٔ عمیا گفته‌اند ، شیعه در مباحث توحید و مسألهٔ صفات الهیه و اعتقاد بعوالم غیبی و مباحث قضاوقدر و خلق اعمال و برخی دیگر از

۱ـ مانند حجة الفرقة الناجیة خواجه‌نصیر طوسی و علامهٔ حلی و سید محقق داماد و غیرهم من‌المتضلعین فی‌العلم و المعرفة .

مسائل اعتقادی از حکما متابعت‌کرده‌اند واز آنها متأثر شده‌اند[1].

۱- حکما چون قرون متمادیه بدون اعمال تعصب درمباحث‌الهیات و حقیقت‌سلسلهٔ علل و معلولات غور نمودند و فهمیدندکه در مستقلات عقلیه ، عقل و نظر بااعمال شرائط برهان راه‌گشای حقیقی است وبدون اتکاء بعقل سلیم نمی‌توان به مقاصد انبیا و اولیا ومأثورات وارده ازاهل عصمت وطهارت پی‌برد و ازطرفی الفاظ وکلمات هـــرچه فصیح ورسا باشند نمی‌توانند معانی شامخه و مقاصد عالیه‌را بتمام معنی بیان‌نمایند ناچار باید عقل موضوعات و مسائل الهیه را بررسی‌کامل نماید تابتواند بمقصود متکلم در غوامض از معارف پی‌برد . باالفاظ می‌توان مسائل و مباحث متعلق بفروع و آنچه بعمل ارتباط دارد و ذهن عرف بـــا آن آشنائی دارد درك نماید . اگرچه در این موارد نیز دامن الفاظ چندان رسا نمی‌باشد ، تاچه‌رسد بمعانی شامخهٔ مربوط باالهیات . لذا در فهم روایات وارده در فروع و احکام‌شرعیه بین فقها و محدثان اختـــلاف واقع میشود شخصی‌کلامی را در معنائی نص و دیگری همان را ظـــاهر در مقصود میداند . نظائر این مسأله درکتب فقها زیادست .

مثلاً: در روایت واردست: انه تعالی شئ بحقیقة الشیئیّـة . محقق از آن‌قاعده بسیط الحقیقه می‌فهمد وپی‌می‌بردکه حق مطابق این‌روایت ماهیت ندارد و صرف وجودست و مقلد آنرا از متشابهات میداند . لذا کثیری از روایات وارده در معارف الهیه نزد ارباب معرفت و متدربان در حکمت از نصوص مأثوره‌اند وهمین روایات غیر متدرب در عقایدرا در مخمصه قرار میدهد و غیر محقق را دوچار هفوات و اوهام نموده و بارباب عصمت و طهارت اموری را نسبت میدهندکه لاینبغی‌صدورها ←

علم کلام ، کلام مأثور از جماعت معتزله واشاعره بردونوع است: کلام قدما وکلام مرسوم نزد متأخرین اقدمین ازمسلمین دراوائل ظهوراسلام خود را مقابل فرقه‌های مخالف اسلام دیدند وجهت نگهداری وحفظ عقاید مسلمین و دفع اعتراضات و شبهات معاندین مسائلی را مورد بررسی و تحقیق قراردادند و تعلیم و تعلم آنرا لازم شمردند تاقدرت فکری جهت محافظت اوضاع شریعت بهمرسانند از راه استدلال بدلائلی که مؤلف باشد از متدمات مسلمهٔ مشهوره در میان اهل شرایع، چه ببدیهیات منتهی شود و یا نشود .

این کلام بحسب موضوع و غرض و دلائل و فوائد باصناعت

→

عن اصاغر الطلبة فضلا عمن كان مبدأ علمه و شهوده مرتبةام الكتاب.

چه آنکه علم امام در فروع و اصول مأخوذ از مقام واحدیت ومرتبهٔ علم تفصیلی حق است ، لذا ارباب تحقیق از علمای امامیه گفته‌اند امام در مقام بیان اصول و فروع احکام و حقایق واقعی را بیان می‌فرمایند، نه آنکه باطلاق و عموم و ظاهر و نص تمسک نماید ووارث علم حضرت ختمی مرتبت ، وارث علم و حال مقام اوست ، و امام از طریق الهام که از جهتی عین وحی و از جهاتی مغایر آنست و از طریق کشف صریح حقایق مستور در احدیت و علم تفصیلی حق درواحدیت ومقام مفصل تر آن در عقول والواح ربوبیه ، حقایق را مشاهده می‌نماید و صاحب مقام ولایت از طریق دراست و استفاده از معلم بشری بمقام کشف نمیرسد، لذا بعضی از ائمه در حال طفولیت امام قبل از خود را از دست دادند و مع‌ذلك وارث علم اوشدندکماهو الواقع فی‌المهدی المنتظر و انه‌علیه السلام مأخذ علوم الانبیاءکلهم فی‌الحقیقة.

حکمت مطلقا مشارکتی ندارد و به تحصیل معرفت باحوال اشیاء علی‌حسب الواقع منتهی‌نشود .

چون مسلمین بفرق مختلف تقسیم شدند وازطرفی قدرتهای حکام جور از بنی‌امیه و بنی‌عباس مانع‌شدندکه مخالفان اسلام دربلاداسلامی آشکارا بمخالفت با اسلام برخیزند ، فرق مختلف از متکلمین در بین مسلمین حادث گردیدند و هرفرقه جهت‌غلبه برفرقهٔ دیگر بدلائل خاص متمسك گردیدند و با آنکه حضرت ختمی‌مرتبت امت خود را بمتابعت از علمای اهل‌بیت دعوت فرمود و علی‌علیه‌السلام را باب مدینهٔ علم خود وعلمای واجب الاتباع ازذریهٔ خودرا حامل‌وحی و واقف‌باسرار شریعت معرفی فرمود و بارهاگوش‌زد نمودکه : « انی تارك فیکم الثقلین،کتاب‌الله و عترتی » طالبازدنیا و متابعان آنها ، مردم را به بیراهه انداختند و بعد از شهادت علی، امیرمؤمنان بنی‌امیه‌که درزمان خلافت عثمان ثروت وشوکت بهم‌رسانیده بودند (و خلیفهٔ دوم[1] باعلم به انحراف بنی‌امیه و شقاوت معاویه و انغمار او در تجمل‌پرستی و دنیاداری و عدم ایمان اوباسلام، او رابرای معارضه باعلی نگه‌داشت) اهل‌بیت محمد و عترت پاك او راکنار زدند و از هیچ‌نوع ظلم وستم و آزار در حق آنان کوتاهی نکردند[2].

۱– درکتب‌عامه دیده‌ام و درست بخاطر ندارم‌که درکجا دیده‌ام ، عمر از معاویه به«کسری هذه الأمة» تعبیر نموده است.

۲– دنیاپرستان وفاسدان پرورش یافته در ایام حکومت عثمان دور معاویه راگرفتند وبعد از شهادت مولای متقیان ، معاویه سرسلسلهٔ

←

بهرحال علم‌کلام بدست مردمی مبتدی و نسبةً عامی‌که بصرف داستن زبان عربی واز راه فهم ظاهری الفاظ‌کتاب و سنت به بحث پیرامون معارف الهیّه پرداختند بوجودآمد.

در باب مبدأ وجود و بحث از توحید و مباحث صفات و خلق اعمال مسائل قضاوقدر و مباحث معاد، شروع بخیال بافی نمودند و با مختصر بهانه‌ئی فرقه‌ئی فرقه یا فرقی را تکفیر نمودند وازناحیهٔ نفوس مبتلا به اوهام و خرافات و منغمزان دردنیا از حکام‌جور، خونهاریخته و فسادها برانگیخته شد و بتدریج بردامنه اوهام و خرافات افزودند و آنچه‌راکه در خیال داشتند به‌کتابها منتقل نمودند و بعد از ترجمهٔ آثار حکمای یونان چون از طرفی فهم و قدرت‌درك مباحث فلسفی‌را فاقد بودند و از جانب دیگر هراثر ترجمه شده اززبان یونانی‌راحکمت پنداشتند و از طرف دیگر خُبْره درفهم‌کتب محققان از اوایل، وجود نداشت، از این راه نیز خرافاتی را برخرافه‌های مجعول‌پندار خود افزودند و آثاری بوجود آوردند بنام علم‌کلام،که به‌ندرت می‌توان‌در آثار آنان مطلب درست یافت‌و مجموعهٔ آثار آنان در مسائل مهم ربوبیات در حقیقت مخالف حقائق نازلهٔ از مقام وحی است.

در اوائل ظهورفتن وبدعتها جمع قلیلی ازمسلمین‌که بشیعه موسوم

-۶

سلاطین بنی‌امیه، چنان مردم را غوطه‌ور در فساد و فسق و فجور نمودکه حد و مرزی برای آن نمی‌توان تصور نمود.

معاویه مرد هرزهٔ نژاد پرست وضعی پیش‌آوردکه برخی از مردم غیر عرب اسلام را دین قبیله‌ئی و قومی پنداشتند.

بودند ، مانند مسلمین صدر اسلام که مشکلات خود را از رسول خدا پرسش می‌نمودند، بائمه دین و خلفا و اوصیای حقیقی حضرت رسالت پناه مراجعه نمودند و آنچه را که از عترت و اهل بیت می‌شنیدند بحافظه می‌سپردند و بتدریج در خفا بمحرمان اسرار که جرأت تظاهر بمتابعت و دوستی آل علی را نداشتند منتقل می‌نمودند ، وکم کم ، در کتب و جوامع ضبط و ثبت کردند و هنگام تنازع بنی امیه و اولاد عباس خذلهم الله، اواخر حیات باقر العلوم وزمان صادق آل محمد علیه و علیهما السلام، تابعان اهل بیت که مستعد بمعرفت ائمه دین و موفق بملازمت اولیاء حق بودند ، خدمت حضرات ائمه را برنفس و مال و منال و مناصب برگزیده و کمر اطاعت و بندگی ایشان محکم برمیان اعتقاد صادق بسته و عقاید خویش را تکمیل و در فروع و احکام و اصول عقاید ، از منبع وحی و مأخذ مکاشفهٔ حضرت ولایت پناه باب مدینهٔ علوم نبوی ، علی مرتضی ، استفاضت نمودند و آنچه در عقاید و اصول در کتب اخبار از اهل بیت منقول شده ، نفیس و معرّا از اوهام و مبرا از شکوك است . صاحبان توحید حقیقی و غیر واقعان در ورطه تنزیه و کفر تشبیه و تجسیم و قائلان به ـ الامر بین الأمرین ـ متابعان ائمه شیعه‌اند .

تجرید الاعتقاد علامه طوسی خواجه نصیر الدین ـ رضی الله عنه ـ که برآن محققان از حکما و متکلمان حدود چهارصد تعلیق و شرح نوشته‌اند و هیچ کتابی در اصول و عقاید این اندازه مورد توجه محققان قرار نگرفته ، در اصول و عقاید امامیه نوشته شده است و بهترین و آخرین شرح براین اثر بی‌نظیر کتاب شوارق الالهام ، تألیف خاتم ـ

المتکلمین وقدوة الحکماء المحققین عبدالرزاق لاهیجی است که اساطین معرفت مانند ملاعلی نوری و آقاعلی حکیم برآن حواشی نوشته‌اند. درکتاب تجرید درعقاید وفقه‌اکبر بجزدلائل عقلیه متقنهٔ منتهی ببدیهیات استدلال نشده است.

*

محرك سلسله مجانین از متکلمین در اوائل انزوای اهل‌بیت حسن بصری بودکه در مسجد بصره جماعتی راگرد خود جمع نموده و سنگ زیربنای انحراف را در عقایدِ او قرارداد و چون در جواب مسأله‌ئی بسیار ساده نتوانست تلمیذ خود، واصل‌بن‌عطا را متقاعد نماید او را مورد عتاب قرارداد و گفت « اعتزل عنا » او هم از خدا خواست که خویش را از شرّ استاد خلاص نماید و از اصحاب حسن اعتزال اختیار نمود و مسلك معتزله را تأسیس نمود و اصحاب اعتزال مدتها میدان دار معرکه بودند تا آنکه ابوالحسن اشعری با استاد معتزلی خود برسر شبهه‌ئی‌که استادش از حلّ آن عاجزماند ، مذهب منحرف اشعریه را پی‌ریزی نمود .

برای آنکه معلوم شود چه‌اندازه در حلّ مشکلات بلکه از درك ساده‌ترین مطالب علمی این فرق عاجز بودند . مورد اختلاف رئیس اعتزال و مقتدای اشاعره را بیان می‌نمائیم . واصل به حسن بصری گفت ، مرتکب گناهان‌کبیره نه‌مؤمن است و نه‌کافر ، بل‌که در برزخ و فاصل بین‌کفر وایمان قراردارد بأین دلیل‌که خداوند مؤمنان را مدح

و فاسقان را مذمت‌کرده است ، دراین صورت فاسق سزاوار مدح نمی‌باشد و از طرفی چون به توحید حق و نبوت پیغمبر اقرار نموده‌و اعمال خیر از او سرمیزند،کافرهم نمی‌باشد ، اگر بدون توبه بمیرد مخلد در نار است چون در آخرت مردم از دو فرقه بیرون نیستند ، فریقی اهل‌نار و فریقی اهل جنت‌اند . بعداز مشاجرهٔ زیاد حسن او را از خود راند واو نیز فرقهٔ معتزله رابنیان نهاد .

از تقریر این شبهه معلوم میشودکه سطح معلومات و مبلغ علم‌آنان چه‌اندازه ضعیف و بهرهٔ آنان از معارف بسیار قلیل می‌باشد . مؤمن از جهت ایمان و نیز از جهت اتیان باعمال حسنه مستحق مدح و ثواب است و از جهت آنکه مرتکب اعمال منهیه میشود مستحق مذمت و عقاب است و یکشئ واحد میشود منشأ انتزاع عناوین مختلفهٔ متضاده و متناقضه شود . علاوه براین مرتکب‌کبیره از مؤمنان مخلّد در نار نمیباشد و باندازهٔ اعمال زشت‌که از او سرزده است، معاقب‌ودرصورت ترجیح‌کفهٔ حسنات برسیئات چه‌بسا در آخرت ملحق بفریق و دسته جهنمیان نگردد و این نیز عقلاً وشرعاً ثابت است‌که موحد[1] ومعتقد

۱ــ این‌جماعت‌که در دریای جهالت غوطه‌ورند هرگز عقل‌قاصرآنها، باین حقیقت پی‌نبردکه اساس و سنت خلقت بررحمت نهاده شده است و بواسطهٔ عداوت یا جهلی‌که بمقام اهل‌بیت‌داشتند در مأثورات أولیاء عصمت نظر نیفکندند تاحقیقت فطرت خلق‌که برتوحید وسریان رحمت الهیه در جمیع حقایق مبتنی است‌برآنها آشکار شود وبفهمندکه رحمت ذاتی واسعهٔ الهیه در مظاهر خلقیه ذاتی و غضب‌عرضی و مثال‌کنایهٔ ←

به توحید مخلد در نار نمیباشد . ارباب اعتزال از ناحیهٔ این قبیل از

→

اشیاء برحمت‌است . این جماعت یعنی معتزله و اشعریه ، هرفرقه خود را حق و سایر فرق را ملحد وکافرو معذب در نار جهنم‌میدانندو خیال کرده‌اندکه حق به تمام وکمال رحمت خویش را در انحصار وکنترات آنها درآورد، کلیه فرق باطل و این جماعت‌سرگردان درتیه بی‌پایان جهل بحقند ، درست مانند جماعت یهود «صهیونی‌خذلهم‌الله»که‌کلیهٔ مـــردم جهان را عبد و عبید قوم یهود دانسته و معتقدندکه خداوند آنها راکه بحسب اصل خلقت نژادی برتر خلق نموده حق زندگی دارند ، وملایان آنها مطابق‌کاغذپاره‌های باقی‌مانده از قرون وسطی بآنان فهمانده‌اندکه قوم اسرائیل نژادبرتر و حق مطلق وکلیهٔ عوالم طفیل وجود آنـــانند و برطبق مجعولات موجود درکتاب‌باصطلاح عتیق‌پیغمبر بعد از مـــوسی علیه‌السلام حتماً باید از قوم اسرائیل باشد،گوئی نبوت‌را به‌نحوکنترات، خدا ، در اختیار قوم تبه‌کار دغل قرارداده است .

جهود درصورت خلق‌برتر و درلباس‌برگزیده حق باتکاء استعمـــار معمّرا ازکلیهٔ صفات انسانی به فلسطین یورش‌بردند وبااسلحه استعمار لعنتی به‌قتل‌عام خلق مسلمان فلسطین پـــرداختند و شقاوت ذاتـــی و قساوت قلب جبلّـی خود را ظاهر نمودند و رؤسای ممالک اسلامی‌کـــه هرگز نماینده ملت مسلمان نیستند یاساکت نشستند و یا بامر اربابان خود بکمک جهود شتافتند و بعضی از ممالک اسلامی برای آنها مانند ربه حیات بخش است .

برطبق مبانی اهل‌کشف ومعارف شریعت مصطفوی مئال‌کلیهٔ‌خلایق برحمت است ، و معاد اشیاء بالأخره اسماء الهیه است‌ورحمت‌امتنانیهٔ او مئالاً‌شامل حال سکّان جهنم نیز میشود ، اگرچه بعد ازتحمل‌شدائد

←

شبهات شفاعت را منکر و ادلهٔ آنرا تأویل می‌نمایند.

طرف مخالف فرقهٔ اعتزال که اشاعره باشند نیز با تحریر مطالب واهی و تقریر مسائل خیالی مجعول فکر معوج خود در اطراف آیات قرآنیه، حقیقةً شریعت محمدیه را ملعبهٔ اوهام و خرافات خود قرار داده‌اند.

قرآن از حیث اشتمال برمعانی رفیعه و مسائل عالیه در معارف الهیه نیز در سرحدّ اعلای اعجاز قراردارد و هرناقص العقل قدرت فهم آنرا ندارد، لذا حضرت رسالت‌پناه بنابر روایات مسلمهٔ منقول از طرق عامه و خاصّه، در هرفرصت مناسب فرموده‌اند: «انی‌تارك‌فیکم الثقلین، کتاب‌الله و عترتی» از عترت آن حضرت باهل‌بیت تعبیر

→

عذاب در مدتی طولانی، چون‌کفر و شرك عرضی و رحمت ذاتی اشیاء است، قسر دائمی محال وعرضی بالأخره زوال پذیرد، اگرچه دارآخرت مشتمل است برجنت و سعیر و ان لکل من‌الجنة و السعیر اهلاً و انه تعالی قال: خلقت هؤلاء للجنة ولاابالی و خلقت هؤلاء للنار ولاابالی» اسماء حاکم برخلائق درآخرت نیز مختلف است دولت برخی از اسماء الهیه دائمی و حکم برخی از اسماء موقت و این قبیل از اسماء مقهور احکام اسماء دائم الحکم میشوند.

والذا قیل: تحت‌کل جلال جمال، و فی‌القصاص حیوة، و قیل‌أیضاً: و آخر من یشفع هوالله وانه تعالی هوالشفیع الحقیقی ومظهر اسم‌شفیع حقیقت محمدیه است و باطن حقیقت محمدیه ولایت علویه و اوصیای او میباشد و قدعبّر عن‌الحسین -ع- بالرحمة الواسعة الالهیة و من التاب امه علیهاالسلام‌شفیعة یوم‌الجزاء.

فرموده‌اند، علی و علمای از فرزندان او، از باب آنکه بمقام اعلای از ولایت وکشف و شهود نائل آمده‌اند، عارف بحقایق قرآنیه‌اند و امت خود را امر فرمود به متابعت از عترت. همانطوری‌که در امم سابقه فرزندان‌کثیری از انبیاء بمقام نبوت و ولایت رسیدند، در امت مرحومه نیز، استعدادوقابلیت نیل بمقام ولایت مطلقه و وراثت حقایق الهیه مذکور در قرآن، در فرزندان علی از بطن فاطمهٔ زهرا سلام‌الله علیهم اجمعین موجود بود و همانطوری‌که ارباب معرفت از علمای‌عامه و عرفای سنت و جماعت فرموده‌اند، نفوس مستکفی بالذات و بی‌نیاز از معلم بشری وارث مقام ولایت ختمیه‌اند و این علم از ناحیهٔ دراست و معلم بشری، حاصل نمیشود و الهام بعد از انقطاع وحی جانشین وحی است.

معتزله دلائل عقلیه را در اصول عقاید معتبر دانستند و آیات وارده و ظاهره در تجسیم راتأویل نمودند و اشاعره در اصول عقاید، عقل را تخطئه نمودند و در فروع رأی و قیاس عقل را معتبر دانستند، دستهٔ اول در ورطهٔ تنزیه و فریق دوم به‌کفر و الحاد تجسیم و ضلالت تشبیه‌گرفتار شدند و علی‌الاطلاق سدباب تأویل نمودند.

اختلاف اشاعره باحکما برسر مسأله، حجیت عقل است، لذا مخالفت با حکمت و تخطئه عقل از اشاعره شروع شد و بمعتزله نیز سرایت‌کرد[1].

۱- و تدریجاً در افکار برخی از شیعهٔ امامیه نیز رسوخ نمود، اگرچه جمع‌کثیری از محققان امامیه از حکماء بزرگ در دوران‌اسلامی، ←

غزالی و فخر رازی در اصول عقاید بمتابعت از مشایخ اشعریه بجنگ با عقل و نبرد با حکمت پرداختند ، و در مقام رد برحکمت کتابها نوشتند و خفت عقل و سبك مغزی خود را ظاهر ساختند .

احدی نگفته است‌که عقل در ادراك معارف خطا نمی‌کند ، ولی این خود عقل است‌که می‌گوید ، عقول از درك حقایق اشیاء قاصر و در مستقلات عقلیه ، حکم عقل حجت است و عقل غیر معصوم در مقام ادراك ، بخطا نیز مبتلا میشود و این عقل است‌که به خطای‌کثیری از مطالب مدونه درکتب ارباب‌نظر پی‌می‌برد .

تخطئه عقل علی‌الاطلاق ، موجب سدّباب اثبات صانع و لزوم بعثت انبیا و عدم حجیت اقوال انبیاء و بالاخره سدّباب اثبات شرع

→

می‌باشند و یا در مباحث مهم برطبق آراء اهل‌بیت مشی نموده‌اند . در جماعت شیعه نیز برخی درمخالفت با حکما زیاده روی نموده‌اند . عدم ورود و بی‌اطلاعی از فلسفه و در برهه‌ئی از زمان تقرب بجهال نیز بی‌تأثیر دراین امر نبوده است ولی حق آنستکه مطالب حکما بسیار نزدیك و امهات مباحث فلسفه مطابق مأثورات منقول از ائمه شیعه می‌باشد علمای مشهور باخباری از فرقهٔ شیعه‌که مانند اشاعره قائل به حجیت عقل نیستند ، خصم افراطی حکمت می‌باشند، برخلاف محققان از امامیه‌که دراصول عقاید ، عقل را معتبر میدانند . چند نفر ازتلامیذ آخوند خراسانی مؤلف‌کفایة الاصول ، از استاد خود نقل نمودندکه آن عالم محقق بکرّات در مجلس درس‌؛ صریح فرمودند،کسانی‌که تحصیل حکمت ننموده‌اند ، از درك اخبار آل محمددر عقاید ، محروم در فروع مجتهد و در اصول مقلدند .

می‌باشد .

از مطلب دور شدیم و می‌پردازیم بتعریف و بیان حقیقت کلام متأخرین بنابر آنچه درکتب مفصله مانند شرح مقاصد و مواقف مسطورست بالأخره بعد از رواج حکمت در مدارس اسلامی اشاعره نیز مانند معتزله مجبور شدند به مطالعهٔ آثار حکمای مشّاء بپردازند و بتدریج کتب خود را بروش آثار حکما تدوین نمایند و مباحث امور عامه و سپس مباحث جواهر و اعراض را نیز درکتب خود مندرج نمودند و در مقام تعریف علم کلام بروشی که خود تدوین نموده بودند ، دوچار هفوات و در تعیین موضوع علم خود نیز رطب و یابس بهم بافتند.

کم‌کم محققانی در علم کلام پا بعرصهٔ ظهور نهادندکه مطلقا بین علم کلام بروش تحقیق و تدقیق ، و فلسفه ، فرق قائل نیستند مانند محقق لاهیجی و خواجه نصیر و محقق خوانساری و سبزواری وکاشف اللثام معروف به فاضل هندی و سید داماد و صدرالحکما و جمع کثیری از محققان علمای شیعه معاصران صفویه و زندیه و افشاریه و قاجاریه ، انارالله برهانهم و شکرالله مساعیهم الجمیلة .

در تعریف کلام بنابر ممشای متأخران از متکلمان گفته‌اند : «کلام علمی است باحوال موجودات برنهج قوانین شرع» چون مقدمات مشهوره غیر مسلمه اکثر ظنیات و غیر یقینی می‌باشد، در اصول عقاید علمی که مبتنی برچنین مقدماتی باشد اعتماد نتوان نمود .

در تعریف حکمت گفته‌اند ، حکمت عبارتست از علم باحوال موجودات برنهجی‌که موافق و مطابق واقع و مبتنی بردلائل عقلی

صرف منتهی ببدیهیات باشد به نحوی‌که هیچ عقلی در قبول آن توقف و تردید جائز نداند ، اعم آنکه باظاهری از ظواهر شرع و وضعی از اوضاع موافق‌باشد یا مخالف .

بنابراین اگر ظاهری از ظواهر شرع مقدس مخالف برهان عقلی محض باشد، باید آن ظاهر را تأویل نمود و یقین‌کردکه ظاهر مراد نبوده است . باب تأویل در اصول عقاید نزد علما بسیار وسیع است به نحوی‌که قاصران در آن افراط‌کرده‌اند .

شارح مقاصد ملاسعدالدین تفتازانی اشعری درشرح برعقاید نسفیه در مقام بیان نحوهٔ پیدایش‌کلام بروش متأخران[1] گوید : « ثم‌أنهم[2]

۱ـ بعد از پیدایش فلسفه در حوزه‌های اسلام.

۲ـای‌المعتزلة. اشاعره معتزله رامتهم‌کرده‌اندکه‌عقایدخودرا ازحکما گرفته‌اند وخیال‌کرده‌اندکه شیعه‌درعقایدازمعتزله متأثرند.یکی‌ازمعاصران ما از فضلای مصر خطبه معروف نهج‌البلاغه راکه در آن صراحة ازمقام ذات ، امام علیه‌السلام نفی صفات نموده است بـه حسن بصری نسبت داده است . پایه‌معرفت حسن بصری اگر این اندازه بـود در جـواب شبههٔ تلمیذ خود درنمیماند و بگل فرو نمیرفت. باین مضمون‌ده‌هاروایت با عبارات‌مختلف در آثار شیعه مانند توحید شیخ صدوق واصول‌کافی شیخنا الکلینی موجود است. این قبیل از روایات درمعارف الهیه‌محال است، که از ارباب جدل و صاحبان اوهام صادر شود . عبارات‌مذکوره از ائمه دارای لسانی خاص ارباب‌کشف و صاحبان شهود است.

ارباب عرفان از روایت مذکور در نهـج بوحدت وجـود استدلال نموده‌اند وازکلام امام مستفادست‌که مقام‌ذات مرتبهٔ فناءکل‌تعیّناتست

←

توغلوا فی‌علم الکلام و تشبثوا باذیال الفلاسفة فی‌کثیر مـن‌الأصول و

→

از جمله تعین اسمی و رسمی و وصفی .

جمعی از عرفاکه برای حسن بصری مرتبه و مقام‌کشف قائلند ، او را تلمیذ علی‌علیه‌السلام میدانند ، ولی‌وضع و حال حسن بصری دلالت دارد بردخول در زمرهٔ متکلمان اوائل اسلام و چون او از زمرهٔ‌معتزله نیست ، باید قهراً از فرقه اهل سنت از رؤسای‌اشاعره، قائلان بزیادتی صفات برذات و معتقدان بقدماء ثمانیه بشمارآید .

کلام معجز نظام «لاجبر ولاتفویض بل‌امر بین‌الأمرین » و « القدریة مجوس هذه‌الامة» از آن حضرت برای اولین‌بار نقل‌گردیده .

برادران عامه از فضلای عرب‌از نهایت تعصب وابتلای بعنادموروثی توأم باقصور و کوتاه‌فکری اصلاً از مراجعه باحادیث شیعه و مطالـعهٔ اصول‌کافی باشرح صدرالمتألهین و وافی فیض ملامحسن‌کـاشانی و توحید صدوق ابا دارند وخودداری می‌نمایند. این آثار رااگردانشمندان مغرب زمین مورد مطالعه قرار دهند و اطراف مباحث آن‌کتاب بنویسند مورد توجه آنها قرار خواهدگرفت .

بکلی فضلای عرب از وجود آثار متعدد و بی‌نظیری‌که در پنج‌قرن اخیر درحکمت و عرفان در مملکت ایران بوجودآمده بی‌اطلاعند. وقتی مامی‌نویسیم اساتید متأخر حکمت در ایران مانند میرداماد و ملاصدرا و محقق لاهیجی‌و... از ابن‌رشد قوی‌تر وبمشارب‌مختلف فلسفی وعرفانی محیط‌تر و در مقام تحقیق در معضلات متضلع‌ترند ، برادران عرب مارا بداشتن احساسات ضد عربی متهم می‌کنند .

این نکته را نیز نباید ناگفته‌گذاشت‌که متصدیان نالایق فرهنگ و معارف‌کشور هرگز در صدد ایجاد روابط فرهنگی و علمی معقولی بـا

←

شاع مذهبهم فيما بين الناس ، الى ان‌خالف الشيخ الاشعری معاستاده ابی‌علی الجبائی...».

شیخ اشعری از مذهب اعتزال بمذهب سنت‌گرایش پیدا نمود و مسلك اشاعره را تأسیس نمود . در خلق اعمال بآیات قرآنی‌که بحسب ظهور دلالت برعدم اختیار و جبر صرف‌دارند تمسّك جست . معتزله نیز چون قول به‌جبر را منافی بعث رسل و انزال‌کتب‌دانستند ، بآیات دالهٔ برتفویض استدلال‌کرده‌اند و هردو فرقه در ورطهٔ تنزیه یا تجسیم واقع شدند و ائمهٔ شیعه درهمان اوائل اختلاف این دو فرقه و شاید قبل از آن ، مسلك « الامر بین‌الأمرین »که مستفاد از جمع بین تنزیه و تشبیه است ، به شیعیان خود تعلیم فرمودند .

ثمّ قال شارح العقائد : «فترك الاشعری مذهبه[1]، و اشتغل هو ومن تابعه بابطال رأی المعترلة و اثبات ماوردبه‌السنة و جری علیه الجماعة[2]. ثم‌لمانقلت الفلسفة الی العربیة و خاض فیه الاسلامیون[3]، حاولوا الرد علی الفلاسفة فیما خالفوافیه الشریعة ، فخلطوا بالکلام کثیراً من‌الفلسفة لیحققوا مقاصدهم فیتمکنوا من ابطالها و هلمّ‌جرآ...

→
دنیای اسلام برنیامدند و اکثر آنان دارای حال و وضعی هستندکه کوچکترین علاقه بکشور و فرهنگ آن در آنها وجود ندارد و شاید عدم تربیت صحیح آنها را باین وضع درآورده است .

۱- یعنی مذهب ابوعلی جبائی معتزلی .

۲- ای‌الاشاعرة .

۳- ای‌الأشاعرة .

و خاضوا فیها حتی کادلایتمیز عن الفلسفة لولااشتماله علی السمعیات».

اشتمال کلام برسمعیات، اعتبار آنرا ساقط می‌نماید، چون سمعیات اغلب ظنیات وغیر یقینیاتند، و اینکه در اوائل شرح مقاصدگوید: «لاعبرة بالظن فی الاعتقادیات» منافات با این گفته‌دارد، و علم حاصل از ظواهر یا نصوص در اعتقادیات و عقلیات بدون اعمال نظر و تفکر و اثبات آن بادلیل عقلی منتهی به بدیهی همان تقلید صرف است‌که برای عامی‌نیز کافی‌نیست[1] تاچه‌رسد به متوغل در علم‌کلام.

خاتمة

بین‌حکمای اسلام دراصول‌دین وعقایدمستنبط‌ازدلائل‌عقلیه ومباحث مرتبط بمبدأ و معاد و صفات و اسماء حق و عوالم غیبی و ملائکه وسایط فیض، و لزوم ایمان باصل نبوت وبعثت و ایمان به قیامت و عوالم بعد از موت و وجوب احکام و سنن و آداب متکفل نظام اجتماع، اختلاف وجود ندارد، جز در مسائل فرعی و جزئی. کلیهٔ محققان از حکمای اسلامی از مشا و اشراق از مدافعان سر سخت شریعت محمدیه و از مؤمنان واقعی اسلامند و حضرت ختمی‌مرتبت را عقل‌کل و عقول تابعان او از محققان و متفکران اسلام را ازاشعات و لمعات آن نورپاك وگوهر تابناك و عقل نخست وصادر اول دانسته وپایهٔ عرفان آنان نسبت بحق اول وخاتم‌برگزیدگان اوبسیارمستحکم‌تر

---

۱ - مگر بطریقی‌که در مقدمهٔ رسائل حکیم سبزواری در بیان حقیقت علم‌کلام نزد اصحاب ائمه و تابعان‌آنان از طایفهٔ شیعه‌کثرهم‌الله.

از ارباب کلام است و تصریح کرده‌اند که آخرین مرحلهٔ کمال عقلی اول مرتبه نبوتست و نیز تصریح نموده‌اندکه نبی و ولی کامل حقایق عوالم غیب را به چشم دل می‌بینند و پایه و مرتبهٔ معرفت آنان وصول بحق و فناء در احدیت ، و اخذ فیض از حق بلاواسطه یا بواسطه ملك و یا الهام می‌باشد .

وهم و تنبیه

برخی از مــردم بی‌اطلاع از سیر علوم ، گمان‌می‌کنندکـه اساتید بزرگ حکمت و فلسفه منحصرند در جمــع معدودی که از آنان آثار درجهٔ اول یا دوم مانده است ، و بعضی دیگر خیال مــی‌کنند قبل از شیخ اشراق فیلسوف متمایل باشراق وجود نداشته است ، بهری نیز سئوال می‌کنند آیا قبل از ملاصدرا حکیم اشراقی یاعارف محقق‌وجود داشته است یانه ؟ آیا ایشان حکمت اشراق و عرفان را از مکتب چـه استادی فراگرفته است در نوشتهٔ بعضی از معاصران غیر ایرانی از این قبیل سئوال‌ها و یا بعبارت واضحتر ، از این قبیل شکوك نــاشی از عدم سیر در حکمت و عدم تعمق در مباحث علمی دیده میشود .

باید توجه داشت‌که همهٔ اساتید فنون علمی اهل تألیف و دارای ذوق تدوین وتضیف نبوده‌اند ولی شاگردان باکفایت تربیت‌کرده‌اند. جمعی آثاری بوجود آورده‌اندکه آثارشان از بین رفته‌اند .

و نیز بایددانست‌که ممکن است در حکیمی تمایلات اشراقــی و عرفانی وجود داشته باشد ولی او آثار خود رابروش مشائی تحریــر

نماید ، مانند ملاعبدالرزاق لاهیجی‌که در حکمت متعالیه و اشراق و عرفان قدرتی فوق‌العاده داشته است ولی آثار خود را بطریق مشائیه از حکما تقریر نموده است .

شیخ اشراق حکیمی اشراقی و بطریقهٔ افلاطون و ورثهٔ علمی او مشی نموده ولی در فلسفهٔ مشاء محقق و صاحب‌نظر است .

شیخ محقق رئیس ابن‌سینا ، در حکمت ذوقی نیز صاحب سهم‌تام و تمام است و مقامات عارفان او در اشارات چنان عالی و مملــو از ذوقیاتست‌که مسلماً از برخی از آثار شیخ اشراق‌کــه برسم صــوفیه نوشته‌شده‌است، نفیس‌تروکلمات‌او وزین‌تر ودرتحریر ذوقیات راسخ‌تر و خود قدرت ابداع بهترین عبارات وکلمات در ذوقیات را داراست.

رئیس ، ابن‌سینا ، مرد بزرگی است‌که مجموعاً در دوران اسلامی مثالی ندارد ، اگر او اثری مبسوط‌تر در ذوقیات و عرفانیات بــوجود می‌آورد ، و در این طریقه بررسی بیشتر می‌نمود ، مسلماً توفیق تام در این راه می‌یافت .

اگر از آنچه راکه‌شیخ اشراق باآن نبوغ ذاتی و استعداد فطری کم‌نظیری‌که دارد ، برشتهٔ تحریر آورده ، مطــالب‌کتب شیخ‌رئیس را از آثــارش بــرداریم ، معلوم میشودکه شیخ بقول خاتم الفقهــا و قدوة الحکما فاضل هندی ، مؤسس علوم عقلی وامام وپیشوای‌مطلق، و بانی سماءالعلوم‌و الصناعات است .

استعداد و فهم ذاتی شیخ و تناسب فکری او باعقلیات و« ذکائه الذی لم‌یعدل به‌ذکاء » بیك معنی او را ازکلیهٔ مشایخ علوم و فنون

ممتاز میسازد .

شیخ در عرفانیات و ذوقیات‌قدرت خود رادرمقامات عارفان‌اشارات آشکار ساخته و نشان داده است‌که آثار خود را بدان‌جهت بروش مشائیّه نوشته‌است‌که این قسم‌فلسفه در دوران او رواج داشته و بین افاضل مرسوم بوده است و خود باین معنی در مقدمهٔ برخی از آثار خود تصریح فرموده است .

استاد محقق صاحب‌نظر بعد از دوران شیخ ، خواجه‌نصیر طوسی نیز در حکمت اشراق و مشاء استاد مسلم بوده است ، و در استقامت فکر و سلیقه‌و نبوغ ذاتی ، مقام خاصی دارد .

در ایران ما در طرق مختلف حکمت و معرفت ، اساتید بزرگ در هردوره وجود داشته‌اند ، و رشتهٔ معارف و علوم عقلی هرگز قطع نشده است ، ولی از پنجاه‌سال‌گذشته باین طرف روبه‌تحلیل رفته و از اکابر گذشته‌اگر نمونهٔ معدودی باقی‌مانده باشد، زوال آن با اوضاع و احوال فعلی حتمی به‌نظر میرسد .

باز باید انصافاً تصدیق‌کردکه هرگز فرهنگ و معارف ملی‌کشور در طول قرون و اعصار ، مانند پنجاه سال‌گذشته دوچار آفات وبلیات نگردیده است .

این مجموعه مشتمل است بر چند رسالهٔ نفیس از اساتید حکمت و مدرسان علوم و معارف اسلامی در دوران فرمان‌روایان صفویه و افشاریه و زندیه و اوائل قاجاریه .

۱ ـ حکمت صادقیه ، رساله در قوای نفس ، تقریر درس حکیم محقق و استاد جامع در علوم نقلیه و عقلیه ، مولانا محمد صادق اردستانی نائینی ، بقلم و تحریر حکیم دانا ملاحمزهٔ گیلانی .

۲ ـ رسالهٔ نفیس بنام ثمرة الفؤاد فی‌نبذ من مسائل المعاد تألیف استاد و مدرس نامی اصفهان در علوم نقلی و عقلی و استاد جمعی از اکابر فنون فقه واصول و رجال و حکمت و علوم ریاضی ـ ملااسماعیل مازندرانی خواجوئی ـ که بعد از دفع غائله افغان در اثر مساعی او و چند نفر دیگر صدمهٔ عظیمی‌که بحوزهٔ علمی اصفهان وارد آمده بود تا اندازه‌ئی ترمیم شد . از این رساله نسخه‌ئی به خط مؤلف درکتابخانه دانشکده الهیات مشهد موجود است .

۳ ـ رساله‌ئی دیگر از آن استاد عظیم در حدوث دهری رد بر اعتراضات آقاجمال خوانساری برسید محقق داماد .

٤ ـ رسالهٔ فارسی در مبدأ و معاد ، اثر استاد نامدار علوم عقلی

و نقلی عارف محقق آقامحمدبیدآبادی گیلانی لاهیجی ، تلمیذ آخوند ملااسمعیل خواجوئی .

۵ ـ قرةالعیون‌در مباحث وجود تألیف استاد عظیم و مؤلف آثار نفیس در فقه و اصول و علم اخلاق و حساب و هندسه و حکمت‌بطریقهٔ مشاء و اشراق ملامحمدمهدی نراقی .

۶ـ رساله در وحدت وجود ، اثر خاتم الحکماء آخوند ملاعلی نوری‌که بحسب ظاهر مختصر و در واقع عالی‌ترین اثر فلسفی بعد از آثار ملاصدرا در این منتخبات باید بحساب آید .

۷ ـ رساله بنام تحفه در مباحث علم اثر نفیس استاد دانا آخوند ملانظرعلی‌گیلانی تلمیذ آقامحمد بیدآبادی .

فهرست مطالب حکمت صادقیه

این‌رساله مشتمل‌است بربیست‌ونه ـ۲۹ـفصل درمباحث‌نفس،که از قوای خاص نفس نباتی‌که مظهر اولین طلیعهٔ حیاتست شروع و به تحقیق در نحوهٔ حقیقت نفس انسانی ختم میشود .

الفصل الاول : فی‌تحقیق القوی المنسوبة الی النفس النباتیة وبیان حقیقة القوة و انهابالذات قوة لامرمعین و تقریر کیفیة التغذیة والتنمیة و اقامة الدلیل علی مغایرة القوة الغاذیة و النامیة ، و تحریر البراهین علی‌وجود تکثر القوی و تعددها ، و بیان وجود المبدأ للقوی و انه

امر واحد جامع للقوى المتعددة الموجودة بالوجود الواحد و التحقيق فى ان النفس النباتية كأنها مترفعة عن المادة و انصدور الأفاعيل عنها ليس على وتيرة واحدة : ص ٩، ٢ .

الفصل الثانى : فى تحقيق القوى الحيوانية و بيان انالطبيعة بعد الخروج عن العالم النباتى يستعد لقبول قـوة اللمس و أنها تختص بالمركب الذى لمزاجه اعتدال و قرب من الاعتدال و هى اول الحواس ولابد منها لكل حيوان : ص ٢٠ ـ ٢٤.

الفصل الثالث، بيان اختلاف الاقوال فى كيفية وجود القوه اللامسة، وانها متعددة او واحدة ، وان القوة هى الصورة النوعية للعضو الحاس و التحقيق فى وحدة هذه القوة كماهو المشهور عند الجمهور ، و بيان أقسام المحسوسات و التحقيق فى وجود ضرب آخر من المحسوسات كتفرق الاتصال وكيفية اتساب الصحة و المرض الى المزاج و تقريـر مايرد على الرئيس ابن سينا من المناقشات : ص ٢٤ ـ ٣١ .

الفصل الرابع فى تحقيق ان القوة اللا مسة هل لها فى لمسها لذة او ألم و بيان حقيقة اللذة و الألم وان الالم والراحة من المحسوسات اللمسية و تقرير الدلائل على انالمدرك فى جميع المدركات و انواعها هى النفس ص : ٣١ ، ٣٥ .

الفصل الخامس : فى كيفية وجود آلـة اللمس و الفصل السادس ، فى بيان ان قوة اللمس ليست من القوى الحالة فى المادة و انهاليست من المجردات الصرفة وكأنها مترفعة عن المواد الجسمانية الصرفة ولها حظ من الملكوت ص : ٣٥ ، ٣٦ .

فهرست رساله ثمرة الفؤاد للمحقق الخواجوئی

فهرست مطالب رسالهٔ سوم ، ردبرزمان موهوم

فهرست مطالب المبدأ والمعاد

فهرست قرةالعیون

فهرست مطالب رسالهٔ وحدت وجود

از : آخوند نوری

فهرست مطالب رسالة تحفة‌الحکیم ، للحکیم الماهر

ملانظرعلی گیلانی

بعد از چاپ مقدمه جلد چهارم منتخبات ، درگذشت استادنامدار و مستشرق بزرگ پروفسورکربن رحمة‌الله‌تعالی‌علیه رابحقیر خبردادند.

کُرْبن علاقهٔ شدید داشت‌که برجمیع مجلدات منتخبات مقدمهٔ تحلیلی بنویسند ولی اَجَل بآن دانشمند بزرگ مهلت نداد و باروحی سرشار از معنویات و با قلبی مملوّ از عشق بائمهٔ شیعه ، خصوصاً خاتم الاولیاء ، ولی‌العصر والزمان ، ارواحناله‌الفداء ، بملکوت پیوست .

کربن عاشق آثار اهل‌بیت عصمت و طهارت بود ، هنگام احتضار و لحظات آخر حیات ، از مشاهدهٔ ملائکه و رؤیتِ ارواح مطهّره خبرمیداد .

کربن از چهارسال قبل باین طرف ، اصرار داشت‌که نگارنده

اوقات خود را صرف تهیه منتخبات نمایم تا او موفق شودکه به ۷ جلد کتاب مقدمه و تعلیقات بنویسد ومی‌گفت من پیر شده‌ام و امید بزندگی ندارم ، با اینکه تا سال‌گذشته با نشاط کار خود را ادامه میداد ، ولی ابتلای بمرض سرطان لعنتی باسرعت بزندگی او خاتمه داد و جان بحق تسلیم نمود . حقیر متأسف است‌که چراکار خود را متمرکز در تهیه مجلدات‌کتاب منتخبات ننمود تا آن مرد بزرگ به مقصود خود نائل‌آید. نگارنده بیشتر اوقات خود را صرف انجام‌کارهای علمی دیگر می‌نمودم و علاقهٔ شدید داشتم تمهید القواعد ابن‌ترکه و شرح‌فرغانی برتائیه ابن‌فارض و شرح جَنَدی برفصوص ابن‌عربی و شرح قیصر برفصوص را با حواشی آقامحمدرضا و تلامیذ او وچند اثرکم‌نظیر و بی‌مانند دیگر را چاپ و منتشر نمایم .

بهرحال مشوق حقیر در درجهٔ اول ، در تهیّه و تألیف ۷ جلد منتخبات فلسفی ، که جلد سوم و چهارم آن در دست انتشار است ، مرحوم کربن بود و اصرار و علاقهٔ شدید آقای‌کربن و اهمیّتی‌که او برای این‌کار قائل بود ، نگارنده را برانجام این مهمّ واداشت .

حقیر از صمیم قلب اذعان داردکه در این‌کار نقایص فراوان وجود دارد ، ولی این نقایص ، معلول عدم دسترسی به وسائل‌کار و فقدان همکار صمیمی‌که عشق بعلم و معرفت او را بانجام این قبیل ازکارها وادارد ، میباشد ، وچه‌بسا نسخ خطی متعددی از اعلام محققان ایرانی درگوشهٔ‌کتابخانه‌های مملکت وجود داشته باشدکه حقیر از وجود این آثار اطلاع ندارد . انجام‌کارهای تحقیقاتی در سطح عالی ، احتیاج

بمؤسّسه متشکل ازافراد لایق‌کاردان‌دارد که غرضی جز خدمت بفرهنگ و معارف‌کشور نداشته باشندکه عشق به شهرت وکسب مقام و جلب مادیات در روح آنها رسوخ نکرده باشد .

جلد پنجم منتخبات اختصاص دارد به‌مجموعهٔ رسائل‌خاتم‌المحققین آخوند ملاعلی نوری . آثاری‌که از این فیلسوف عظیم باقی مانده در بین آثار متأخران نظیر ندارد .

از آخوند آثاری دردست داریم‌که درعنفوان جوانی نوشته‌است. این آثار حکایت از قدرت فکری و نبوغ ذاتی او می‌نمایند و نیز آثار او دلالت صریح دارند براینکه مؤلف بعد از ملاصدرا اولین حکیمی است‌که در حکمت متعالیه تدرّب‌کامل دارد .

حقیر از تلمیذ بزرگ حوزهٔ آخوند ، ملاعبدالله زنوزی ، دورسالهٔ مفصل بنام انوار جلیه و لمعات الهیه چاپ و منتشر نمود . از بزرگترین شاگرد حوزهٔ نوری ، آخوند ملااسمعیل درکوشکی شرح بـرعرشیهٔ ملاصدرا ، ردبرشیخ احمد احسائی بچاپ سنگی توسط مرحوم حاج شیخ احمد شیرازی‌کتاب فروش درکنار صفحات عرشیه و اسرارالآیات ملاصدرا چاپ شده است .

حقیر ، شرح مشاعر ملاصدرا ، تألیف ملاجعفر لنگرودی را در سال ۱۳٤۳ هجری شمسی منتشر نموده است .

در سنوات‌گذشته ، نگارنده مجموعه‌ئی از آثار حکیم سبزواری را به عنوان رسائل حکیم‌سبزواری چاپ و در دسترس ارباب معرفت قراردادم . افاضل زمان محقق سبزواری در مباحث مختلف اعتقادی و

فلسفی پرسشهائی نموده‌اند و فیلسوف متأله ، بپرسش‌های آنان جواب گفته است[1].

زمانی‌که حکیم سبزواری برای تحصیل باصفهان مسافرت نموده است رسماً در سلك مستفیدان از حوزهٔ علمی آخوند ملااسماعیل اصفهانی قرارگرفته است و مدتی نیز در معیت استاد و دیگر تلامیذ در حوزه فلسفی آخوند ملاعلی نوری حضور بهمرسانیده . این زمان مصادف بود با دوران کهولت محقق نوری‌که در حقیقت ، حوزهٔ او را بزرگترین شاگردش[2] ملااسماعیل اداره می‌نمود و استاد به عذرکهولت و بی‌حالی تلامیذ راتشویق به‌استفاده ازمحضر تلمیذ محققخودمی‌نمود

نگارنده آثار آقامحمدرضا قمیشه‌ئی را نیز بانضمام مقدمهٔ قیصری برشرح خودبرفصوص ابن‌عربی چاپ نموده‌ام وبزودی دراختیار ارباب دانش قرار میدهد .

حواشی مفصل آقاعلی‌حکیم براسفار را با تعلیقات آقامیرزا احمد آشتیانی مهیا از برای چاپ نموده‌ام .

آثاری از آقامیرزا هاشم‌گیلانی و آقامیرزاحسن‌کرمانشاهانی وآقا میرشهاب‌الدین شیرازی و برخی از تلامیذ این‌اکابر–آقامیرزامحمدعلی شاه‌آبادی ، آقامیرزا مهدی آشتیانی و آقامیرزا احمد آشتیانی و آقا

۱– مجموعهٔ رسائل حکیم جزء بهترین آثار فلسفی و عرفانی وحاکی از عظمت علمی این فیلسوف بزرگ می‌باشد .

۲– حقیر حواشی سبزواری برشواهد ملاصدرا را نیزباکتاب‌شواهد چند سال قبل جزء انتشارات دانشگاه مشهد منتشر نموده است .

میرزا ابوالحسن قزوینی و بعضی دیگر از اساتید ـ در دست تهیه دارم که بعنوان آخرین جلد از مجلدات منتخبات عرفانی و فلسفی دراختیار أرباب معرفت قرارمیدهم[1].

۱ـ باکمال تأسف چراغ فروزان حکمت متعالیه و عرفان‌که بدست لرزان افـــراد نادر از اکابر علمای امامیه، تا این اواخر ،اطـــراف خود را روشن می‌نمود روبخاموشی رفت درعصر ما استاد وارد در عرفان که از عهده تدریس آثار عرفانی برآید، وجود ندارد و در حکمت و فلسفه نیز جز عده بسیار معدود کسی باقی نمانده‌است که محیط موجـــود مستعد و آماده برای پرورش شاگرد نمی‌باشد، واگر بنام درس فلسفه ر تصوف حوزه‌ئی دیده‌شودباید چیزی شبیه وکاری‌کاتور واقع تلقی‌شود.

آبان ۱۳۵۷ هجری شمسی

سیدجلال‌الدین آشتیانی

حکمت صادقیه

تألیف

ملا حمزهٔ گیلانی

تقریر درس مولانا الاستاذالاقدم

ملا محمدصادق اردستانی

با مقدّمه وتعلیق وتصحیح

سیّد جلال الدین آشتیانی

(۲۰)

فیلسوف اعظم و عارف متألّه

ملا محمدصادق اردستانی

(م - ۱۱۳٤ هـ. ق.)

یکی از محقّقان حکما و متألّهان ایـران در دوران صفویّه **ملا محمدصادق اردستانی** نائینی است که درعلوم نقلیه وعقلیه وحید عصر خود ودر زهد و ورع و تقوی واعراض ازهوا وهوس ومشتهیات نفسانی وانغمار درعبادت وتوجه بحق از نوادر اعصار و دهورست. ابتلای او بمزاحمان زمان نیز دارای داستان حیرت‌انگیز است ، مردی را که ازآثارش تصلّب در دین هویدا و واضحست شبه‌تکفیر نمودند و اورا ازاصفهان درفصل زمستان بـا عائله وفرزندان صغار در سرما به‌نجف‌آبـاد تبعید نمودند‌که فرزند صغیر او ازسرما تلف شد ومدتها بانواع عقوبات گرفتاربود.

برخی ابتلای **شاه سلطان حسین** را نـاشی از ستمی دانسته‌اند، کـه به‌تحریك **مجلسی دوم** باین مـرد بزرگ وعالم زاهد بی‌بدیل رواداشت . گـویند اگر این گرفتاریها وموانع ناشی ازاغراض پیش نمیآمد ، درحوزهٔ او مردان زیادی تربیت میشدند وبا گرفتاریهای‌بیشمار نیز تلامیذ متعـّددی تربیت نمودکه **ملاحمزه گیلانی** مؤلّف این رساله یکی ازآن تلامیذ محسوب میشود .

تصلّب اردستانی درعقاید واهتمام او بشریعت وتوجه او بمبانی تشیّـع وانغمار اودر عبارت ومراتب ودرجات زهدوتقوی اوقابل انکار نبوده والتزام اوبه‌سنن و آداب شرع بحدی بودکـه جمعی اورا سلمان‌زمان وابوذر دوران نامیده‌انـد و در

آثارش کوچکترین لغزش (بزعم اهل‌ظاهر) دیــده نمیشود، بااین وصف چرا او را تکفیر و بآنهمه بلیّات مبتلا نمودند، خدا میداند واو احکم‌الحاکمین است (۱).

نگارنده در منتخبات، چندین رساله ازتلامیذ او منتشر می‌نمایم واین رساله و بعضی ازرسائل تلامیذ اورا جدا نیز دردسترس اهل معرفت قرار میدهم.

درمقدمهٔ **حکمت صادقیه** که جدا منتشرمی‌شود ونیز درتاریخ‌فلسفه وعرفان در چهار قرن اخیر شرح حال مفصّل ازاو ذکر شده است *اردستانی* رساله‌ئی در مبدأ ومعاد نوشته است که قسمتی ازآن که باصالت وجود اختصاص دارد درآثار تلامیذ او ودربرخی ازکتابخانه‌ها نسخه مختصری دیده میشود کــه مسألهٔ اصالت وجود و تشکیك خاصی را با بیانی بی‌نظیر بزبان فارسی تقریر فرموده است واز بقیهٔ رساله خبری نداریم.

رسالــهٔحاضر تقریردرس‌اردستانی است به‌قلم وتقریرحکیم دانا **آخوند مــلا حمزهٔ گیلانی** که ازاو آثار دیگری نیز درکتابخانه‌ها موجوداست ازجمله، رساله درتشکیك دروجودوحواشی برشفای شیخ‌رئیس. نگارنده قسمتی‌ازتعلیقات ملاحمزه بر شفا را درحواشی شفای استادم حکیم نحریــر آقا میرزا سید **ابوالحسن قزوینی** «قدس‌الله سرّه» مطالعه نموده‌ام. آن استاد عظیم‌الشأن هنگام قرائت الهیّات شفا نزد خاتم‌الحکماء **آقامیرزا حسن کرمانشاهانی** قسمتی ازتعلیقات ملاحمزه را برشفا،

---

(۱) ــ درمسألهٔ تکفیر خیلی دوبرخی از ادوار تندرویها شده است وما خود مواردی را دیــده و از زبــان‌ثقات شنیده‌ام که ازناحیهٔ اعمال اغراض‌ورسیدن بمقامات دنیوی و گاهی روی وهــم و گمان ودربــسیاری ازموارد روی جهل ونادانی مردان بزرگ را بمصائب دوچــار نمودند ودر اکثر موارد عدم مراعات تقوی وهوای نفس سبب برباددادن اساس زندگی مــردم متّقی وبی‌گناه شده است. این رویّه دربین عامه بسیار رواج داشت وبتدریج در جماعت شیعه نیز پیدا شد ودرمواردی‌که دولت‌ها ضعیف بودند بیشتر این سنت سیّئه رواج داشت ازجمله درعصر همین شاه سلطان حسین صفوی. در دورانی قــائل بکرویّت زمین را تکفیر می‌نمودند چون بعقل کج ومعوج خود می‌پنداشتند قول به‌کرویّت زمین مخالف ظواهر شرع است.

ازروی نسخهٔ خطّی بخطّ بسیار زیبای خود بحواشی شفای چاپی منتقل نموده‌اند. قسمتی ازمبحث تشکیك دروجود، اثر ملاحمزه با تعلیقاتی مختصر درکنار جواهر و اعراض شوارق بطبع رسیده است. نگارنده انشاءالله تعالی جزء رسائل وکتبی که از متأخران دردست تهیه وچاپ وانتشار دارم برخی ازتقریرات اردستانی را که تلامیذ او نوشته‌اند بانضمام رسائل باقی‌مانده ازشاگردان آن استاد یگانه دردسترس طالبان قرارمی‌دهم انشاءالله .



يا من خصت الوحدانية بذاته، واشرقت متلألئاً ـ متلئلئاً ـ خ ـ من هياكل آياته، عقلت العقول بتعقّل كنهه ، ونفّست النفوس بتنفّس نهبه ، كلّت مناطق البلغاء بجمّ جماله ، وملّت مقاول الفصحاء بكمّ كماله .

وهو الذى تعقّل نفسه وشاق فلمع لمعة واقتبست منها الانفس والآفاق ، هيّأ الهيولى متهيّئاً لصور آياته ، سجنجلاً قابلا لشروق تجلّياته ، بسط بساط سرادقات البسط امراً ، واتنظمها على احسن التركيب خلقاً ، بدء انسان العالم بنفس وسبع اعضاء رئيسة ، ولا يعدّ مرائيسها العالية النفيسة ، فدارت عوالى المعالى بشروق جماله ، شايق المشيق دوراً ، وحارت معالى العوالى بسطوع كماله عاشق العشيق حوراً ، عقد عناق الكل بعقد وهاق العشق معقوداً، وتسلسلت رقاب الجلّ بجلاق سلاسل الشوق مشدوداً، كيّت اجرام بعضها بوسوم شعلات نيران الزهر وطلس برخا عريّاً كطلاس الجنة بالجنون سمر، كنّ فى زوايا بيوتها متحيّراً متدهّشاً وجنّ فى كنايا ثبوتها متوهّماً متوحشاً، نثر عليها درارى البيضاء نظماً ، ونشر اليها زواهر الزهراء نجماً نعم ما قال شاهداً للحال اذ رأى بالعيان مما قال :

عشق بحرى ، آسمان بروى كفى　　　چون زليخا در هواى يوسفى

دور گردونها زموج عشق دان   گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات   کی فدای روح گشتی نامیات
ذره ، ذره ، عاشقان آن جمال   می‌شتابند در علوّ همچون نهال
سبح شئی لله آن اشتاقشان   تنقیه تن میکند از بهر جان

فخلق عالم الانسان طباقاً علی صورته وهو صورته ، «فمن عرف نفسه فقد عرف ربّه» وجعل آدم خلیفة فی الأرض والبس من لباسه اعنی الطین بالطول والعرض ، فسجده الأملاك قیاس العبید الا القایس ؛ وهماً بانه طین ، فالتبس اللبّاس باللابس ، وعلّمه الأسماء التی عین المسمیّات عقلاً ومعقولاً ، وسخّره المو الید التی ولدت من الآباء والأمّهات حسّاً ومحسوساً ، فصار کمستخلفه قد احاط بکل شیء علماً ، وفعّال لما یرید کیف اراد وعزماً . سبحان سبحان ما احسن صنایعه التی اشتبهه المشبّهون بصانعها ، فلذا صاروا فِرَقاً طاغوتیّة ، واشتبهوا الآیات مواتیاً . استغفرك اللهم بان اقول لهم حق حقاً ، وکیف لا والله نور السماوات والارض ، واشرقت بنور ربّها ، ثم اراها کلّها لمن یری بالافق الأعلی ، کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماءً ، الذین جعلهم الله سُرُجاً ومناراً لإراءته ، ومصابیح ومشاکیت لاضاءته ، مقاییس انوار الالوهیة ، ومقائیس آثار الربوبیّة ، لا سیّما المصباح الأعظم والمشکاة الافخم ، سراج العالم مشعلة الآدم ، قادح قدح المعلی بمقام «قاب قوسین اوادنی» ، والمستحسن ب : «رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی» محمد الصادق ب : «ماینطق عن الهوی ، ان هو الا وحی یوحی» وآله الذین هم بروج مشیّدة مدار شمس سماء الرسالة واثناعشر شهراً اعنی قمراً یدور فیه شارق فلك النبّوة والجلالة لا لأظلاله بل ضیاءه واشباحه ، بل امثاله علی الخاص علی حمزة عرین العلم والعمل بالفروض والنفل ، هزبر السالب بآلة الجسمانیة فی الجهاد الاصغر ، والاسد الغالب کل غالب بقوّة الروحانیة الالهیّة فی الجهاد الاکبر ، وهو الآیة الکبری من الآیات التی تشتبه بالصانع ، فهذا حسب نعته فیماذا یوصف ازید من ذلك الواقع ، یا ایّها الذین آمنوا صلوا علیهم صلاة تقمع ظهور الجاحدین کالمقامع ، وسلموا

تسليما لهم فى كـل اوان وازمنة ومواضع ومواقع . وبعد فلما تشكّلت آبـاء الأكبر وامّهاته باشكال مختلفة متباينة بكليّاته وجزئيّاته متصلة لا منفصلة غير محصورة ، يعنى دائمة ، ولا ينتج ولا يظهر منها نتيجة صادقة ، ومضى مـدأ مديداً ، وعهداً بعيداً، كانت كذا وهكذا تسلسل الى دورنا هذا ، فظن كأنّها بفسادالمادة صارت عقيماً ، او من جهةالصورة كـانت سقيماً ، فمنّ الله علينا باتناجها نتيجة صادقة، طلعت من مطلع الشكل الاول افضل الاشكال، من مقدمة فلاطون وتاليه رسطاليس بالاسلام متبايناً ، وبالفضل متساوياً، مثلاً بلا مثال كالصبح الصادق الذى فاضت افاضته على الآفاق تنفساً، بل كـالدّرة البيضاء الغرّاء التى تخرج من صدف بحرالعرفـان تنفسّاً ، وهوالقارب بـذروة الحقايق بوهـاق الأقيسة الاقترانيّة ، والمستثنى المتّصل بـالحقّ ببراهين الاستثنائيّة المواقف بمواقف الآفاق جهاراً والمشارف بسرايرالانفاس سراراً، الشاهد بعين العيان لما فى كلّ شىء شهيداً، مجيبا لاولـم يكف بربّك انه على كل شىء شهيد، عالم لمّ نواميس الشريعة الغراء بمحاكمة العقل، وعارف رفّ حدودها ورسومها البيضاء بمصحّحة النقل، النابع ينابيع النظرية بنظرةالثاقب، والشارع بمشارع الروحانيّة بفكره الصائب ، الآتى بشريطة «من يؤت[1] الحكمة» كما هى عليه بصيراً ، مجازياً بجزاء «فقد اوتى خيراً كثيرا» المحدث الكافى لمن لا يحضره الروايات، استبصاراً لتهذيب احكامه اصولاً وفروعاً ، والفقيه الوافى لارشاد قواعدها بمدارك درّاكه مرويّاً ومسموعاً ، المشّاء باشراق يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم من اشارات الأزليّة ، والمتكلّم باعلاء كلمة الحق تجريـداً من درن الطبع ودنس الطبيعة ، العارج بمعارج الآيات الـى بدوها انّا والهابط من بدوها اليها لمّا ، الناظر بمناظر الأنفس والآفاق بنور اشرق به من مطالع الاشراق الرافع اعـلام العلم ، مطرّزة بطراز حقيقة الايمان باعلى المقامات ، مرفوعاً بـ «يرفع الله الذين آمنوا منكم، والذين اوتوا العلم[2] درجات» الفائق «على كل

---

١ – س ٢، ى ٢٧٢ .

٢ – س ٥٨، ى ١٢ .

ذی[1] علم علیم» وفاق لفوق کل ذی علم علیم، الهانی برهان الفضل والیقین، طباقاً لها
توا برهاناً ان کنتم صادقین، اعنی الفاضل الکامل العالم العارف الربانی «محمد المدعوّ
ب: صادق الأردستانی، عطّرالله بعطرالفردوس مرقدهم الی «یوم[2] ینفع الصادقین
صدقهم».

ولما کان الزمان علی ظهور دورةالاسم الخفی، والحقّ کما لا یخفی اخفی من
الخفی، فلم یعلم احد قدره لعلوّ قدره علواً وعلاء، ولم یدرك ثمنه وبهاؤه تلالؤءاً
وضیاء، وکیف لا، واین مدارك الخفافیش البلیدة ولمعان الزکاء، واین بصائر التی
«ختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم وعلی ابصارهم[3] غشاوة» واشعّة شمس الضحی،
فلذا حضرته کان دائماً کالدّر المکنون فی حقّة الکمون، مؤتمراً امر امیر عوالم
اللاهوت، هذا زمان السکوت وملازمة البیوت، ولا تلألأ کما ینبغی من تلئلئه، وما
شاع کما هوحق اشاعته، وما افاضت افاضته الا بشرذمةٍ قلیلون الذین نظرهم الله بعین
عنایته وهم ینظرون، وفی اوان قریب من غروب شمس حیاته الی مغرب البقاء، واطارة
طائر نفسه فی عشّه الی عالم الأعلی، امر بتلمیذه وهوالسّاقیّة من سواقی فرات فرط
علمه، ومُطفحة لطفاحة قدر قدر فضله، ولده النفسانی المدعوّ ب: «حمزةالجیلانی»،
ان یکتب کراسة محتویة علی المسائل التی مضت فی المدرس الشریف، اثناء الإفادة
والاستفادة بمحضره المنیف، علی تحقیق النفس وقواها ومدارکها وافعالها وما یجری
مجراها باثبات المجرّد بناءاً علی ان حضرته فیه کان المتفرّد ببراهین صادقة، وحجج
واضحة فایقة، ویجمعها ویؤلّفها وبعد تحریرها ونظمها یوصل الی نظره، الناضرة الی
ربها ناظرة، لیصلح ایاها ان کان فیها سهواً وغفلة بالمرّة، فمؤتمراً لأمره المفترض،
ومفاضا بها بالعرض، جمع وانتظم نسخة غیرالنظیم، ولا تمّمت تلك التمیمة حق التتمیم،
اعنی بعدالنظر والتصحیح، وغبّ التعدیل والتنقیح، قبل ان ینقل من السواد الی

۱ــ س ۱۲، ی ۷٦ . ۲ــ س ۵، ی ۱۱۹ . ۳ــ س۲، ی ٦ .

البیاض، نَعَق نِعاق البین[1] فی بین هذا المفیاض، یعنی یقرن قران المشتری والزحل، انقلب الدین والدول «اقتربت[2] الساعة» بل «وقعت الواقعة[3] لیس لوقعتها کاذبة خافضة رافعة» اذ قدّمت مقدمتها المسیح معناً وعیناً، وجعل الدیار والدیار عالیها سافلها بتّاً، صار المیاسیر معاسیر ، اوالاحاریر مواسیر ، اوالعبید موالیاً ، والموالی موالیاً ، وقتل ومات فی تلک الواقعة سیفاً وجوعاً «مأة الف او یزیدون»، «انا لله وانا الیه[4] راجعون» فارتحل الآمر والمأمور الی غرفات دارالسرور ، وبلدة طیّبة وربٌّ غفور، ولمّا نسخ خلیلی وقرّة عینی المتفضّل بفضل الله الجلیل ، سمیٌّ ذبیح الله ، محمد ، المدعوّ باسماعیل، او صله الله الی ما یتمنّاه، نسخة من السّواد المسطور من قبل ، وکان متحنّناً منه «قدس سره» علی جمع بعض تعلیقاته وافاداته فی حین حیاته ، اعلی الله مقامه ، فتمّم الأمر بیده ، ونال بسعادته، فالتمس عن عبید عبید الموالی ابن محمد المدعوّ برضا ، محمد المعروف ب «علی» نسباً ، والظلوم الجهول جهلاً بسیطاً بالعلم والعمل علی نفسه حسباً ، فافتخر به علی ابناء جنسه سبباً ، اناکتب دیباجة لها منطویة علی ماوقع بها محتویة علی ما سنح لها، ایجاباً لمسئوله، واسعافاً لمأموله، رقشت بقدر الاستطاعة ، ونمقت علی الوسع والطاقة ؛ «لا یکلّف[5] الله نفسا الا» وسعاً بالاطاقة ، فسمّیتها بالحکمة الصادقیّة .

ولمّا فصّلت تلک الأصول علی ثمان وعشرین فصلاً ، ففصلتها بطریق الفهرس ، لتکون معلوماً علی اهله بدأء فیه ما فیه وهی هذه :

فصل - ١ - فی تحقیق القوی المنسوبة الی النفس النباتیة .

فصل - ٢ - فی تحقیق قوی الحیوانیّة .

فصل - ٣ - فی تحقیق ان القوة اللامسة واحدة ومتعددة .

---

١ - اشاره است بوقوع فتنه ازناحیهٔ افاغنه وسقوط پایتخت امپراطوری صفویه بدست قشون افغان وهلاکت صدهزار نفر - ١٠٠٠٠٠ - ازاین ناحیه .

٢ - س ٥٤، ی ١ .

٣ - س ٥٦، ی ١، ٢، ٣ .

٤ - س ٢، ی ١٥١ .

٥ - س ٢، ی ٢٨٦ .

فصل – ۲۷ – فی کیفیّة انتفاع النفس بالحواس.
فصل – ۲۸ – فی ان النفس حادثة اوقدیمة .
فصل – ۲۹ – فی ان النفس واحدة بالذات متکثّرة بالعرض ، فذا مقطع مسئول سائلی فیما هوی ، وهذا مطلع طلوع طلیعةالبیضاء ، مفتتح حقّةالدراری الزهراء الغرّاء ، من افاداته ، افادالله المستفیدین باسنی افاداته ، وافاض المستفیضین باقصی افاضاته ، بنبیّه محمد، ووصیّة العلی الأعلی ، واولاد آخیاره .

فصل [۱]

فی تحقیق القوی المنسوبة الی النفس[۱] النباتیّة

فنقول : اولاً ، ان القوّة من حیث هی قوة بالذات ، لیست الا علی امر ما، ومحال

۱ – چون مولانا محمدصادق اردستانی در املاء این اثر نفیس نظر به‌تحقیق در مباحث زبده ونفیس داشته‌است ازذکر برخی ازمسائل خودداری فرموده‌است وچون مطابق مبنای مؤلف وطبقات قبل ازاو صور نوعی معدنی ونباتی وحیوانی بعدازحصول مزاج حاصل ازامتزاج عناصر بسیطه بعد از تصغّر اجزاء از واهب صور افاضت میشود ، ناچار حصول نفس نباتی نیز مبتنی است برمزاج ومزاج درمرکبات هرچه به اعتدال نزدیکتر باشد ، صورت نوعیهٔ مفاض ازملکوت تام‌تر وآثار صادرهٔ ازآن بیشتر خواهد بود. واذا قرب مزاج المرکب الی الاعتدال اقرباً ازید من مزاج المعادن، استحق لأن یفیض علیه المبدأ الواجب نفساً نباتیة . نبات دارای صورت نوعیه‌ئی است که ازآن به‌نفس صاحب قوای نباتی عدیم الشعور والدرك تعبیر نموده‌اند .

قوهٔ نباتی یا صورت نوعیهٔ نبات که ازلحاظ مبدئیت جهت آثار مختلف لا علی وتیرة واحدة برخلاف اصول عناصر که صدور افعال ازآنها ازباب انغمار در طبیعت و ماده صدور اثر علی وتیرة واحدة مترتب است برصور نوعی بسائط عنصری . و این طبیعت نبات با صورت نوعیهٔ نبات ویا قوهٔ مبدأ افاعیل نباتی بعداز استیفاء درجات معدنی وحفظ ترکیب مصدر حرکات وافاعیل مختلفست وچون منشأ افعال متعدداست انغمار آن درطبیعت کمتر وازباب ترفع ازطبیعت ومادهٔ منغمر درطبیعت بملکوت اقرب ←

انتکون قوة بالذات علی امر آخر غیره، فانها منحیث هی قوة علی امر مبدأ له، ومن حیث انها مبدأ له لیست مبدءاً لأمر آخر، بل انکانت مبدءاً لغیره، فلیس هو منحیث هــو مبدءاً لذلك الاول فی ذاته ، فالقوة منحیث هی ، انما هی قوّة علــی امر معین بالقصد الأول، لکنّه قد یجوز انیکون مبدءاً لأفعال اخر بالقصدالثانی، کما انالبصر مثلاً قوة علی ابصاراللّون اولاً وبالذات ، ثم اللّون یکون سواداً وبیاضاً ، فیصیر

←

ودارای کلمه‌ئی ملکوتی است که اشرف است ازکملهٔ صور معادن وازاین جهت بعضی توهم نموده‌اند که قوهٔ نباتی بطور مطلق عدیم‌الشعور والدرك نمی‌باشد .

چون صدور افاعیل مختلفه ازقوه وصورت نوعیه نباتی بــاآلات وقوای مختلف و متعددست بعضی درمقام تعلیل بلزوم الات متعدد جهت صدور افعال مختلف ازصورت نوعیهٔ نبات گفته‌اند : لأنالواحد لا یصدر عنه افعال مختلفة الا باآلات مختلفة ، درحالتی که قاعدهٔ الواحد دلالت دارد برآنکه واحــد ازآنجهت که واحدست مبدأ آثــار متعدد نمیشود ولی شیء واحد اگر دارای جهات متعدد بود منشأ صدور متعدد میشود ولازم نیست دارای آلات متعدد باشد .

والحق ان اختلاف‌الافاعیل گاهی بحیثیی است که انفکاك این افاعیل ازیکدیگر در واقع جائز است مثل افاعیل صادر ازنبات وحیوان ، مثل تولید وتنمیه وتغذیه وگاهی درواقع افــاعیل مختلفه ازهم جــدا نیستند وفقط بحسب اعتبار تفکیك ممکن‌است . وسیأتی تحقیق هذا البحث عنقریب انشاءالله .

بهرحال صورت نوعیهٔ نبات نزد اکثر حکمای اسلام مبدأ صدور افــاعیل مختلف است وفعل ازآن علی وتیرة واحدة صادر نمیشود بلکه تفنّن درافعال دارد وهرمرکب عنصری که دارای صورت باشد کــه صدور افعال ازآن برسبیل تفنن ولا علی وتیرة واحدة باشد ، آنرا نفس نامند وچون صور نوعی نبات مدرك افعال خود نمی‌باشد قوهٔ نباتی را به ــ صورة نوعیه عدیمةالشعور والــدرك بحیث یصدر عنها افعال مختلفة ــ تعریف‌کرده‌اند ودر دنبال این تعریف‌گفته‌اند : «وهی ــ نفس نباتی ــ : کمال اول لجسم طبیعیٍّ آلی منجهة ما یولّد ویزید ویتغذّی» .

السواد والبياض ايضاً من جهة كونه لوناً ، ثم الشكل والمقدار وغير ذلك مبصراً ثانياً وبالعرض .

واذا تمهّد هـذا فنقول : ان من المعلوم ضرورة ، ان الغذاء يمتنع ان يستحيل الى مشاكلة الجسم المغتذى بمحض المجاورة والمماسّة ، بل لابُدّ من ان يداخله ، وليس ان يداخله بطبعه ، فلابدّ من قوة فى المغتذى جـذّابة للغذاء من خارج المغتذى الى داخله ، وبعد المداخـلة لا يمكن ايضاً ان يستحيل اليه بنفسه وبطبعه من غير مُحيل ، فلابدّ من ان تذيب الغذاء وتعدّه لصيرورته شيئاً آخر اقرب الى المغتذى ، وذلك الفعل يتحصّل لا محالة فى زمان ، فلابُدّ ان يكون للغذاء بقدر زمان الفعل والانفعال مكث ، وذلك المكث ليس له بطبعه ، فان الثقيل مائل الى السّفل ، والخفيف الى العلو ، فلابدّ من قوّة ماسكة للغذاء ، ثم بعد الجذب والامساك والهضم ، ليس كلّ جزء منه يصلح ان ـ لأن ـ خ ل ـ يصير بمشاكلة للمغتذى ، بل اجزاءه كثيف ، وبعضه يصير فاسداً غير صالح ، فلابُدّ من قوّة تدفع مالا يصلح ان يصير بمشاكلة المغتذى لئلا ينجرّ الـى الفساد . ثم بعد الهضم والتهيّؤ ، لابدّ من قوة تحيل ذلك الغذاء المتهيّىء الى مشاكلة المغتذى ، ومن قوة تلصقه بعد التشبيه والاحالة بـه لصوقاً محكماً ، وتانك القوّتان هما المسمّيتان[1] بالغاذية ، فوحدتهما جنسيّة ، والقوى الأربع وهى خادمة لهما .

وايضاً : تـرى الجسم المغتذى ينمو ، وليس فعل التنمية[2] هـو التغذية ، اذ التغذية

---

۱ ـ والمصنف اراد فى المقام شرح قوى النفس النباتية بعد الاشارة الى وجودهـا وقد عرفت معنى النبات بحسب الحد فاعلم قواها هى اربع مخدومة واربع خادمة وامـا الاربع المخدومة فمنها اثنتان يحتاج اليها لبقاء الشخص وتكميله فى ذاته احدهما القوة الغاذية كه هر فرد وشخص ازنـوع نبات وحيوان وانسان درمقام بقاء درمـدت حيات دنيائى بآن محتاجست وبيان خواهيم نمود كه كليهٔ نفوس داراى حياتند و اولين طلعيهٔ حيات درمادهٔ نفس نباتى ازناحيهٔ صورت نوعى نبات ظاهر ميشود .

۲ ـ درتعريف غاذيه گفته‌انـد : وهى القوة التى تحيل جسماً اخرى الـى مشاكلة

←

تبليغ الغذاء ، بدل ما يتحلّل ، سواء كان مساوياً له، او ازيد، اواقل ، ولا تبليغه ازيد مما يتحلّل ، والا لكان التسمين انماءاً ، وليس كذلك، بل التنمية هى تنفيذ الغذاء فى الأقطار الثلاثة وزيادته فى الأعضاء بنسبة طبيعيّة لايقة بنوع ذلك المغتذى، بان يوزّع الغذاء ويزاد فى بعض الأقطار ازيد مما يزاد فى البعض الآخر على خلاف مقتضى الغاذية، فان فعلها لذاتها ان تأتى بالغذاء لكل عضوٍ فى جميع الأقطار على السواء ، بل ان تعطى فى العرض والعمق اكثر ممّا تعطيه فى الطول، كما لو انفردت بالفعل وقويت فى فعلها، تورد فى العرض والعمق زيادة ظاهرة بالتسمين ، ولا تزيد فى الطول زيادة يعتدّ بها .

واذا ثبت ان التنمية غير التغذية ، فلابدّ لها من قوة اخرى تفعلها ، وفعل تلك القوة باق الى كمال النشؤ اللايق بظهور آثار ذلك النوع ينعدم، بخلاف القوّة الغاذية، فانها تفعل من اول الخلقة الى آخر مدّة بقاء الشخص، حتى اذا بطل فعلها ، لم يبق النبات والحيوان موجوداً .

وهذا ايضاً دليل آخر على مغايرة القوة النامية للغاذية .

→ الجسم الذى هى فيه فتلصق المشاكل به بدل ما يتحلّل عنه» فعل غاذيه به سه - ۳ - چيز توقف دارد وتماميت آن موكول به - ۳ - امراست ، اى بافعال جزئية ثلاثة بعد از وجود اسباب محلّه ازقبيل حرارت غريزى طبيعى وحرارت غريبه وحركات بدنى و نفسانى .

اول - تحصيل خلط كه آن خلط شبيه عضو باشد بقوهٔ نزديك بفعليّت . هنگام فقدان غذاى كامل ويا ضعف قوهٔ جاذبه درمرض «اطروقيا» درامر تحصيل خلط مذكور ... اختلال وارد مى‌آيد .

دوم - الزاق والصاق امر حاصل ازسبب اول كه درهنگام عروض استقساء لحمى غذا ازعضو دور ميشود وعضو متورم گرديده ضعيف ميشود ودر مرحلهٔ سوم غذاء بالفعل بعد ازچسبيدن به‌عضو بايد شبيه هرعضوى گردد حتى در قوام ولون ورنگ و درمرض برص وبهق اين‌عمل تمام‌نميشود. اين‌افعال سه‌گانه بايدمعلول ومسبب‌ومبتنى برسه قوه‌باشند، قوهٔ غاذيه يا مركب‌است ازاين‌سه ويا قوهٔ ديگرى‌است مخدوم اين‌سه قوه ، درصورت اول وحدت آن اعتبارى است .

وما يقال : من ان الغاذية[1] لم لا يجوز ان يكون فى سنّ النمو قوّية على ايراد الغذاء ازيد ممّا يتحلّل، ثم تضعف فلم تقو الا على ايراد ماكان بقدر المتحلّل وذلك فى سنّ الوقوف ، ثم ازدادت ضعفاً لم يقدر ان تورد بقدر مايتحلّل ، بل تورد اقلّ منه ، فلا يحتاج الى القوة النامية .

ففساده يظهر مما مرّ آنفاً من : ان كلّ ما تورد الغذاء ازيد ممّا يتحلّل ليست قوة نامية ، فان الغاذية رُبما قويت فى اواخر السّن بحيث تورد الغذاء اكثر ممّا يتحلّل كثيراً ، ولا يحصل بذلك نموٌ بل يتحقق بذلك السمن وليس السمن نمواً .

ثم ان هاهنا فعلاً آخر وهو تخليق البذور وتخليقة لان يتكّون منه شخص آخر

۱- والقائل هوالخطيب الرازى فى شرحه على كتاب القانون وغيره ايراداً على الرئيس الشيخ الأعظم : ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية ، الا ان الغاذية تفعل هذه الأفعال بحيث يكون الوارد مساوياً للمتحلّل والنامية تفعل ازيد من المتحلّل ، ولا شكّ ان القادر على الشىء قادر على مثله ، والجزء الزائد مشابه للأصل ، فاذ اقويت الغاذية على تحصيل الزائد ، فيكون هى النامية ، الا انها فى الابتداء يكون قوية على ايراد البدل للأصل والزائد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة ، اعنى الرطوبة وقلّة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الأمر الى النقصان لضعف فى القوة وقلّة فى المادة وعظم فى العضو» . چون فعل نامیه مخالف فعل غاذیه است ونمو وتغذیه ازمبدأ طبیعی عدیم الشعور برسبیل ایجاب نه برسبیل قدرت واختیار صادرمی‌شوند و دو فعل مباین اصولاً دلالت بردو قوه وجهت مباین نمایند ودلیل برتعدد قوی تباین اثر وزوال یکی وبقاء دیگر می‌باشد ولذا قال الرئیس فی القانون والشفاء : ان شأن الغاذية ان تؤتى كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذى له على السواء . واما النامية فيسلب جانباً من المبدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة فى جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى الى ان تعجز لتناهى القوى الجسمانية تأثيراً وتأثراً .

من نوعه فلابدّ له من قوّة اخرى، اذ هو غير تشبيه الغذاء بالمغتذى وتنميته ـ وتسمينه ـ خ ل ـ وهو ظاهر، وليس يبعد ان جعلنا المصوّرة من تتمّة المولّدة ، اذ هو فعل التوليد ليس هو افراز جزء من فضل الغذاء وتخليقه بذراً فقط ، بل فعل التوليد لا يتمّ الا بمجموع تخليق البذر وتصوير اجزائها بصورها الخاصّة بها وافادة القدر والشكل والعدد والخشونة والملاسة وغير ذلك مما لابدّ منه فى تكوّن شخص آخر منه .

فالقوة الغاذية تمدّها بالغذاء ، والنامية تمدّها بالتشكيل والتمديد ، وفعل هذه القوة المولّدة يشرع حين بلوغ فعل النامية الى كماله ، فالقوة الغاذية مقصودة لحفظ جوهر الشخص ، والنامية مقصودة لتتميم جوهر الشخص وتكميله، والمولدة مقصودة لاستبقاء النوع، اذ حبّ البقاء فطرى لكلّ مخلوق ، فما يمكن ان يبقى بشخصه لا حاجة فيه الى المولّدة ، ومالا يمكن ان يبقى بشخصه لكن يمكن ان يبقى بنوعه ، اعطى له ما به استبقاء نوعه .

فالغاذية توردبدل ما يتحلّل من الشخص، والمولدة تورد بدل مايتحلّل من النوع. وهذه هى جملة القوى النباتية .

[بيان وجود مبدأ للقوى النباتية و اصل واحد جامع للقوى المتشتتة]

ثم لننظر فى ان هذه القوى هل هى متّحدة بالمدبر وفاعلة بامره وتسخيره وشعب لمنبع واحد ومرؤسة له، ام كل واحد منها منفردة بنفسها رئيسة بحيالها. فان كان الواقع هو الثانى، لزم ان يكون الجسم الواحد النباتى ذا نفس ـ نفوس ـ خ ل ـ متعدّدة، اى متنفّسات متعددة ، حتى لو فرضنا هذا الشخص النباتى ينطق وعبّر عن نفسه وذاته ، لكان المعبّر القايل فيه قول «انا» قائلين كثيرين مقول كل واحد منهم «انا» وهذا سفسطة .

وايضاً : لو كان كلّ منها منفردة بنفسها ، غير متّحدة فى منبع ، فكيف يرنبط افعالها بعضها ببعض ويخدم بعضها بعضاً آخر الا على سبيل الاتفاق ؟ والاتفاق لا

يتصوّرها هنا ، لأن هـذه الإعانة والخدمة مطّردة دائميّة ، ولا اقـل من ان يكون اكثرية ، والأمور الدائميّة والأكثرية لا تكون الا باسباب ذاتية دون الاتفاقيّة ، فبقى ان يكون الواقع هو الأول، فيجب ان تتأمّل ان هذا الذى تتحد هذه القوى عنده، هل هو واحدة منها، او امر مغاير لكل واحدة منها ؟ فنقول: لو وجد بينها واحدة يخدمها كل واحدة مما سواها ، وكانت باقية الى انقضاء الأجل ، لأمكن ان يكون هذا المنبع هو هذه، لكنّه لايوجد فيها مثل ماوصفناه، فان المولّدة وان كان فعلاً ـ فاعلاً ـ ظـ والباقية مُعيناً لها فى فعلها ، الا انها تفنى قبل الغاذية ، وكذلك النامية ، ولا يتصوّر فناء المستعمل مع بقاء الآلة ، فذلك المستعمل والمنبع امر سوى كل واحد منها .

ثمّ ، ان هذا الأمر الواحد هل هو صورة حالّة فى الجسم النباتى كحلول الصور العنصرية فى موادها او هو غير حالٍّ بهذا المعنى ؟

فان كان حالاً ، اهو حالٌ فى كل الأعضاء المختلفة بالنوع من العروق والأغصان والأوراق وغيرها ، وهذا باطل . اذ كل عضو يكون حينئذٍ ذا حقيقتين، مثل ان يكون ورقاً وشجراً وعِرقاً ، وهكذا وهو قول باطل . على ان حلول الأمر الواحد فى محالٍّ مختلفة الإستعداد والمزاج محال ايضاً .

فان قال قائل : ان امزجة الأعضاء المختلفة وان كانت مختلفة بالنوع ، الا انها مشتركة فى حدٍّ المزاج النباتى ، فلوجود هذا الحدّ من المزاج الذى هـو جهة وحدة بين تلك الأعضاء ، يمكن ان يكون فيها. فيقال لهذا القائل: ان هذا القول توهم فاسد، اذ وحدة هذا الحدّ المشترك هى الوحدة الجنسيّة، وكيف يتبعها الوحدة الشخصيّة من غير ان يتحقّق الجنس نـوعاً محصّلاً ، بل النوع شخصاً ، اوحـال فى الحارّ الغريزى السارى فى جميع الأعضاء ، وحينئذٍ اهو عين الصورة النوعية للحار الغريزى التى بها صار الحارُّ الغريزى حاراً غريزيّاً ، فيلزم ان يكون اموراً وصوراً متعدّدة ، اذ الحارُّ الغريزى فى كل عضو يخالف الغريزى الذى فى العضو الآخر تخالفاً نوعياً بحسب تخالف الأعضاء .

فالکلام فیه کالکلام فی‌الأعضاء علی انه لوکان حالاً فی‌الأعضاء او فی‌الحارّ الغریزی ، فاذا فصّلنا ورقاً او غصناً من‌الشجر ، لزم ان ینفصل به من نفسه شیء مع العضوالمفصول ، فحینئذٍ لم‌یبق هذا الشخص من‌الشجر ، بل ینبغی ان‌ینعدم لإنعدام ماهو به هو ، کما ان‌شخصاً من‌الماء اذا فصل منه جزء ، لم‌یبق ذلک‌الشخص من‌الماء ، لأن‌الفصل کما انه یرد علی جسم‌الماء ، یرد علی صورته التی کان‌الماء بها ماءاً .

فان قلت : لم لا یجوز ان‌یکون حالاً فی مجموع‌الأعضاء أو الأرواح، من‌حیث هو مجموع من غیران یوجد فی کل جزءٍ من‌المحلّ شیء من‌الحالّ ، وحینئذٍ لایلزم من انقسام‌المحل انقسام‌الحال کالأبّوة الحالة فی‌الأب .

قلت : الأمر فی‌الابّوة وامثالها لیس علی مایقولون ، بل عدم انقسام‌الحال فیها وفی امثالها لأمر آخر ، قد بیّنّاه فی موضعه .

واعلم ان هذا الدلیل کما یبطل به حلول‌النفس النباتیّة ، فکذلک یبطل به حلول قواها ایضاً .

دلیل آخر علی عدم کونها حالّةً ، وهو ان کل ما وجوده فی‌المادة ففعله بواسطة تلک‌المادة ، فلو کانت‌النفس النباتیّة وقواها حالّة فی‌المادة ، لزم ان‌یکون فعلها فی مادتها بواسطة مادتها ، فلزم ان‌یکون‌الشیء واسطة بینه وبین نفسه ، وهو محال. فبقی ان‌النفس النباتیّة بل قواها غیر حالّة .

و لیتأمّل الآن فی ان النفس النباتیّة کما انها فاعلة هذه الأفعال بهذه القوی ومستعملة لها ورئیسة علیها ، فهل لها ایضاً مدبّر ومسخّر حاکم علیها ، تفعل هی بأمر ذلک‌المدبّر ، و تدبیره وتسخیره ام لا ؟

فنقول : لو تأمّل متأمّل فی‌الأفعال النباتیة من امساک‌الغذاء بقدر مایحتاج الیه فی عضو ، وارسال‌الفضل لینجذب الی عضو آخر ، واحالة ما یصلح للاستحالة الی النبات ، ودفع مالا یصلح وتنمیة‌البدن الی حدٍّ یصلح لظهور آثار ذلک‌النوع فیه والفاقه بعد ذلک، وانماء الأغصان والأوراق الی حدٍّ یلیق بآثاره ، وتنفیذ‌العروق الی

حيث يتمكن لهالقيام عند ورودالصدمات والمقاومة لها، وغيرذلك مما هومذكور فى كتابالنبات، من الامور التى لوفرض الاختلال فىبعضها، اوتحويل هذا النظمالمحكم المتقن الى غيره ، اختل امر ذلكالنوع من النبات والآثار المطلوبة منه، لصدّق بان مثل هذهالأفعال والنظامالمشاهد لايتمشّى الا عن حكيمعليم، دبّر هذا النظمالمحكم المتقن بالعلم والحكمة ومن البيّن انالنفس النباتيّة ليس لها هذهالمنزلة ، فانها لو كانت كذلك لكانت ناطقة انسانيّة ، بل فوقها ، ولكانالنبات عاقلاً ، كيف بلغ حدّ التعقّل من غيران يبلغ حدّ اللمس ، وهو فى نظمالعود ، وكيف بلغاللمس ولميتألّم مما يفسده من الواردات عليه ، وكيف يتألّم ، وهو لم يهرب عنها، ولو امكن للمركب الواقع فى نظمالعود ان يعقل فى المرتبةالنباتية ، فما الحاجة للانسان الى تعدية هذه المرتبة الىالاحساس ، ومنه الىالتخيّل ، واذا لميكنالنفس النباتيّة هو هذا المدبّر العليم علم ــ فعلم ــ ظ ــ ان مدبّر امرالنبات مسخّر" تحت جبروت العليمالحكيم ، الذى ينبعث وينشعب هذهالنفس النباتيّة الفاعلة الناطقة بتدبيره ، وهذا هوالمسمّى عندالحكماء بنفسالكل ، وبالنفسالكلية الالهيّة ، وهوالذى فى كلّ شىء[1] بحسبه .

---

۱ ــ مؤلف برهان اقامه فرمود برعدم حلول نفس نباتی وقوای آن در مـاده ، ثمّ برهان اقامت نمود برعـدم تجـرّد صورت نوعیهٔ نبات ، چـه اگر صورت نباتی از ماده مجـرّد باشد باید عاقل باشد نسبت بذات وافـاعیل خود وعدم جواز حلول را نسبت بقوای نباتیه سریان داد ، وبعد ازبیان عدم جواز تجرد آن، از نـاحیهٔ اتقان وانتظام و مصلحت موجود درنظام نبات فاعل این افاعیل را نفس کلی دانست .

این بیان مختلالأساس والبنیان است، چون نبات وهرصورت نوعیه‌ئی دارای فرد برزخی است ومقدم بر فرد برزخی دارای فرد عقلانی است ونفس کلی ازجهت نفسیّت وتعلق ببدن نمی‌تواند مبدأ نظام درمادون ومنشأ تاثیر وایجاد درمادیات وانواع مادی شود واز جهت تعقل عین عقل است ، پس مـدبّر نظام عقل است وچـون نسبت عقل بجمیع مادیات علی‌السواست باید فاعل مباشر تحریك وحرکات وافاعیل جزئی درنظام نبات وحیوان وانسان صور نوعیهٔ موجود درنفس نباتی وصور نوعیهٔ موجود در قوای

←

فصل [۲]

فی تحقیق القوی الحیوانیّة

فنقول: ان قوةاللمس تختص بالمرکب[1] الذی لمزاجه اعتدال وقرب من الاعتدال،

→
نفس باشد وعقل مجرد ازباب ترفع تام ازماده مدبّر نظام خاص نخواهد بود و عجب از محقق اردستانی که قائل بصور نوعیه وترکّب اجسام ازهیولی وصورت است معذلك تمام افاعیل جزئی خاص درماده را بعقل مجرد ویا نفس کلی نسبت میدهد ومعتقد باین قول متأخّران ازحکمای اشراقند که صورنوعیه ودرنبات وحیوان مصوره را منکرند و کلیهٔ افاعیل جزئی واقع درنظام مـواد را بعقل مجرد نسبت میدهند وهـذا من اشنع الأقوال نگارنده درمقدمه مفصّل درابطال این مرام بحث می‌نمایم - جلال آشتیانی - .

۱ - وانما قدّم المؤلف التحقیق فی القوة اللمسیّة علـی سایر القوی الحیوانیة لأن هذا الحس الطلیعة الاولی للنفس وبه یصیر الحیوان حیواناً بعد ماکانت له درجة المعدن وان فطرة الحیوان آخر درجـة المعدن والمادة بعد طیّ درجات المعدنیة یصیر حیواناً .

وهی قوة منبثّة بواسطة الأعصاب فی جلد البدن واکثر اللّحم وغیرها (وفی بعض الأعضاء لا یکون ذلك کـالکبد والکُلْیة والطحال والعظام علی ما قیل) کـالغشاء بسبب انبثاث حاملها وهوالروح النفسانی واللامسة للحیوان کالغاذیة للنبات فی باب الضرورة .

قـال الشارح المسیحی (شارح قانون) وانما کـذلك ، لأن السطح الظاهر معرض من البدن لملاقات الملموسات ، فوجب ان یکون هذه القوة فی الجلد ، وانما لم یقتصر فیه علی الجلد ، لأنه معرض لـدفع فضلات البدن تبعیداً لها من الأعضاء الشریفة ، فکان معرضاً لمبطل هذه القوة ، فجعل اکثر اللحم الذی تحته حسّاساً لیقوم مقامه اذا نالت الجلد آفة.

بهرحال ، اول حسّی که حیوان با وجود آن حیوان بالفعل خواهد بود ، قوهٔ لمس است وقوام حیوان بآن خواهد بود، کمااینکه قوهٔ غاذیه درنبات ملاك تحقق نبات بالفعل نباتاً خواهد بود وبا تحقق آن نبات ، نباتست اگرچـه سایر قوا متحقق نباشند چون مزاج حیوان ازکیفیات ملموسه است وفساد آن باختلال کیفیات ملموسه میباشد .

لذا اولین طلیعهٔ حس درنفس نبات ظهور بهم رساند وقوام وجودی حیوان بدیگر
←

ولا يوجد فى غيره من البسايط والمركّبات التى بعيدة عن الاعتدال .

فان كلّ آلةٍ واسطة يجب انيكون عادمة فىذاتها للكيفيّة التى تؤدّيها، ليكون اذا قبلتها وادّتها ، ادت شيئاً جديداً ، ليحصل به الانفعال ، ويقع به الاحساس ، لأن الانفعال لا يحصل الا عن شىء جديد ، فكذلك آلة التّلمس ، الا انالفقد عن الكيفيّة المحسوسة تكون على وجهين :

احدهما ، انه لا حظّ للالة من تلك الكيفية، كآلتى الذوق والسمع، فانّهما خاليتان عن الطّعوم والأصوات .

وثانيهما ، انيكون لها حظّ من تلك الكيفية ، لكن التى صارت الى الاعتدال فليس حارٌ ولا بارد، بل معتدل متوسّط ، وذلك كآلة اللّمس، فانها لايمكن خلوها عن هذه الكيفيّات ، لأنّها مركبة منها ، فخلوّها عنها هو خلوها عن اطرافها، لكونها فىالوسط ، فبوقوعها فىالوسط يحسّ مايخرج عن هذا الحدّ الذى لها، فما كان من الأمزجة التى لها لمس اقرب الى الاعتدال ، كان الطفها واكثرها لمساً .

واذا تبيّن ان اللمس لايحصل الابتركّبحتى يتأتى الحكم بين الاطراف والاضداد، تبيّن انهليس للبسايط ومايقرب منها من المركبات البعيدة المزاج عن الاعتدال كالمعدن والنبات لمس ، ولما بيّناه انه اول الحواس وادناها ، ظهران ماليس له لمس ليس له سايرالحواسّ ، اذ ماوقع فى طريق العود مالم يستوف الأدنى ، كيف يمكن ان ينال الأعلى . فالبسائط وما يقرب منها ليس لها حسٌ ولا حياة حيوانيّة .

فان قيل : المعادن والنبات كل منهما مركّب ذومزاج ، والمزاج كيفية وحدانية متوسّط بين الأطراف ، فكلّ مركّب له خلو عن الأطراف ، فلم لا يجوز انيكون بدنه

→

قوا نمىباشد ويجوز ان يبقىالحيوان بدونالذوق مثلاً لارشادالحواس الاخر علىالغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شىء منها تعين على انالهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد – جلال آشتيانى – .

صالحاً للالیّة حتی یحسّ به الأطراف الخارجة عن حدّ مزاجه .

قلت : محض الخلو عن الأطراف فی الجملة لیس بکاف فی ظهور القوّة اللمسیّة ، بل لابدّ من امرٍ خارج غریزیّ لطیف یکون اشبه اجسام هذا العالم بالأجرام السماویة فی الخلو عن الوقوع تحت التضادّ والتنافی، فان ادراک اللمس مرتبة من الحیاة، والحیاة یمتنع ظهورها فی المتضادات کالبسائط العنصریّة وما یقرب منه کالمعدن والنبات .

ثم نقول : ان اول الحواسّ الذی یصیر به الحیوان حیواناً ، هو اللّمس ، فانا لو فرضنا فقدان کل قوّة منه سوی اللمس، لم تخرج الحیوان عن کونه حیواناً، ولکن لو فرضنا فقدان اللّمس، لم یکن حیواناً . الا تری : ان کلّ جزءٍ منه لیس له حسّ لمسٍ لیس له حیاة، فلو کان کل جزءٍ منه کذلک ، لم یکن لشیء من اجزاءه حیاة، ولم یکن حینئذ حیواناً ، بل کان جماداً .

وایضاً : فان الحیوان لمّا کان مزاجه من الکیفیات الأربع وفساده باختلاله بسبب ورود الضدّ والمنافی ، فلابدّ له من قوّة لیتمکّن عن ادراک المفسدات الواردة علی ای عضو کان حتی یجتنب ـ تجنّب ـ خ ل ـ منها ویحفظ به قوام بدنه ، فتلک القوة من منفعتها ـ قوام البدن ـ ظ ـ والتی منفعتها حفظ قوام البدن ، یجب ان یکون قبل التی منفعتها خارجة عن حفظ القوام . وهذه القوة هی اللّمس ، اذ بها یدرک المنافیات والکیفیّات المتضادة المفسدة للمزاج . فالقوة اللمسیة ما یحفظ بها قوام البدن ، وکل قوة کذلک ، یجب ان یکون مقدّمة علی مالیس کذلک .

اما ان سایر القوی لیست کذلک ، فلأنها لا یدرک بها ان الجسم الملاصق للبدن محرق او مُجمد او مخرق .

فاذا تبیّن انها اقدم الحواس ، تبیّن انها ادناها ، اذ المتقدّم فی العود اخسّ من المتأخّر .

وقد خرج ایضاً بما ذکرنا ، ان هذه القوة لابدّ ان توجد فی جمیع جلد البدن بحیث لم یخلو عنها جزء منه .

ثم نقول : كما علمت ان اللمس هو اول الحواس ولابُدّ منه لكل حيوان .

فاعلم ان الحركة[1] الإراديّة اُخْت اللمس ، ولابُدّ منها لكل حيوان سواء كانت تلك الحركة لكلّيّة البدن او لاجزاءه كما يشاهد للاصداف فى غلفها من الحركة الانقباضيّة والانبساطية لان كل ماله لمس اذا فرض ورود ملموس عليه ملايم او غير ملايم ولم يشاهد منه نوع طلب له او هرب عنه فمن اين يحكم بانه حيوان وان له لمساً وكيف يمكن ان يلمس حيوان ما يلايمه ويشتهيه او ينافره ويتأذى به من غير حدوث ميل اليه او عنه .

---

١ - واعلم ان الحركة الارادية منشأها ليست فى عرض وجـودا للّمس ، بل تحصل بعد ظهور مبدأ اللمس ولهذا يجوز ان يحصل مرتبة ضعيفة من القوة اللامسة ولم تحصل الحركة الارادية .

سرّ آنكه مؤلف تحرير درابتداى فصل مربوط بحيوان وقواى حيوانى لازم نفوس حيوانية به‌تعريف قوهٔ لمس پرداخت واز تعريف نفس حيوانى خوددارى نمود، آنستكه تعريف نفوس حيوانيه درضمن معلوم ميشود .

فالحيوان جسم مركّب مختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية وان مزاج الحيوان اقرب من المعدن والنبات الى الاعتدال بحيث تعلق بهذا المزاج نفس مجرد عن المادة وان لم تتجرد عن المقدار عندنا ، لاناابر هنا على تجرّد النفوس الحيوانية وان ادلة تجرّد النفس سوى الادلّة التى تدل على التجرد العقلانى، يدل على تجرد النفوس الحيوانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلىّ من جهة مـا يدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالارادة .

ويجب ان يعلم ان للحيوان غريزة او غرائز وبسببها يفعل بعض الافعال الشبيهة بالحركة الارادية ، وان كان الحيوان لا يخلو عن الحركات المنبعثة عن الشوق والارادة ولكن الفرق بين هذين الحركتين لا يخلو عن دقة وفى الحكمة الطبيعية الحدثية مباحث لطيفة فى المقام وقد اشتبه علـى المتأخرين من الطبيعيين من حكماء الأفـرنج بعض الحركات الارادية بالحركات الغريزية ولكن التحقيق فى هذا الباب يحتاج الى مجال واسع واطلاع دقيق عن الفلسفة الحديثة وتخصّص فى العلوم الطبيعية – جلال الآشتيانى – .

فكل ماله لمس لابدان يكون له حركة ارادية .

فصل [۳]

فی‌تحقیق ان‌القوة اللامسة واحدة اومتعددة؟ فذهب‌الشيخ ومن تبعه انها متعددة، وقال : «ويشبه ان يكون قوى‌اللمس[۱] قوى كثيرة ، كل[۲] واحد واحد منها يختص بمضادة ، فيكون ما يدرك به‌المضادة التى بين‌الثقيل والخفيف غير الذى يدرك به‌المضادة التى بين‌الحار والبارد ، وهكذا بين‌الرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة واللين والصلابة .

فان هذه افعال اولية للحس ، اى غيرمرتبة على فعل آخر ، كترتب رؤية اللون على رؤية‌الضوء ، وغير كائنة بالعرض، كرؤية‌الشكل بالعرض من رؤية‌الضوء واللون، حتى يمكن‌القول بوحدة‌القوة وكثرة‌الأفعال ، والافعال‌الكثير الاولية لابد لكل جنس منها قوة خاصة به ، الا ان هذه‌القوى لما انتشرت فى جميع‌الآلات ، ظن انها قوة واحدة، كما لوكان اللمس والذوق منتشرين فى‌البدن كله انتشارهما فى‌اللسان، ظن ان مبدأهما قوة واحدة ، فلما تميزا فى غيراللسان عرف اختلافهما ، وليس يجب ان‌يكون لكل واحدة من هذه‌القوى آلة تخصها ، بل يجوز ان‌يكون آلة واحدة

---

۱ – واعلم ان‌مدركات‌اللمس هى‌الكيفيات الأربع اعنى: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرهاايضاً من‌الخفة‌والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين. وقيل: ان لها مدركات آخر، كالهشاشة (الف) واللزوجة وتفرق الاتصال. وقيل: ان‌الاحساس بهذه على وجه‌التبعية وكذا بالصلابة واللين .

۲ – اثبتوا لكل‌ضدين منهاقوة واحدة هى‌الحاكمة بين‌الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين‌الخشونة والملاسة والحاكمة بين‌اللين والصلابة . ومنهم من زادالحاكمة بين‌الثقل والخفة .

(الف) – الهشاشة : ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه ، لغلبة‌اليابس وقلة‌الرطب مع ضعف المزاج ، واللزوجة مقابل لها .

مشتركة لها، ويجوز هناك انقسام فى الآلات غير محسوس، وما ارى فى هذين الاحتمالين شىء ارضى به .

فان القوّة عند الشيخ هى الصورة النوعية للعضو المحسّ والآلة هى مادته .

مثلاً : قوّة الإبصار هى الصورة النوعيّة للروح المصبوب فى ملتقى العصبتين المجوّفتين ، وآلة هذه القوة هى المادة التى هذه الصورة حالّة فيها ، فلو كان آلة واحدة مشتركة لهذه القوى اللمسيّة ، لزم ان يكون المادة الواحدة مصوّرة بالصورة النوعيّة المختلفة درجة واحدة من غير تقدّم وتأخّر ، فيتحصّل تلك المادة بتلك الصور انواعاً مختلفة فى درجة واحدة ، كان يكون شىء واحد انساناً وفرساً معاً وهو باطل قطعاً .

واما الانقسام الغير المحسوس فى الآلات ، فالظاهر انه لا يحتمله العقل ، اذ كلّ جزء يدرك به برد برأس المخروط الجمدى ، يدرك به صلابته وثقله ايضاً .

اللهم الا ان يكون الانقسام الى الاجزاء اللا يتجزّى ، ومثل هذه الاحتمالات انما نشأ من الوقوع فى الضيق .

فان قيل : لا محيص لكم من القول بآلة واحدة لأكثر من قوة واحدة ، الا نرى ان الذوق مشارك للمسّ فى الآلة الواحدة .

قلنا : لا نسلّم ان الآلة بالوجه الذى هى به آلة اللمس، هى بهذا الوجه بعينه ايضاً للذوق ، بل وجه الادراك اللّمسى هو كون الآلة بمزاج له توسّط ما بين الكيفيّات الفعليّة والانفعاليّة، وكيفية لها توسط ما بين ساير الكيفيّات الملموسة، كما سيجيىء تحقيقه وتفصيله انشاءالله تعالى .

ووجه الادراك الذوقى هو كون الآلة بطعم، متفرع على خصوصية مزاجها له توسّط ما ، بالنسبة الى الطعوم المذوقة ، ولهذا لا يدرك طعمها .

بل نقول : انها ليس لها طعم، بل ادراكه انما يكون عند ادراك الاطراف التى هى خارجة عن هذا التوسّط بطريق المقايسة الى ماهو مخالف له، كما ان الأعدام انما تدرك

بحسب المقایسة الی الملکات .

هذا ما عندی ، فان یستحسن عندك فایّ فکر شئت فافعل . وذهب الجمهور الی انها قوّة واحدة بها یدرك جمیع الملموسات کسایر الحواس ، وهذا هو الحق عندنا ، اذ من البیّن : ان الاجسام التی قبلنا[1] یمتنع ان تکون خالیة عن الحرارة والبرودة ، وان کل واحد منها اذا صادف العضو اللامس ، فلابدّ ان یؤثر فیه، بحرارته او برودته .

فنقول : لا یخلو امـا ان یکون تأثیر الحرارة او البرودة متقدّماً علـی تأثیر سایر الکیفیات الملموسة، او متأخّراً عنه، او یکونان معاً والاقسام کلها باطلة سوی الأول.

اما الثانی ، فلأن تأثیر کـل واحدة منها لو کان متأخّراً عن تـأثیرها ، لکان تأثیره متوقفاً علی تأثیرها، فحینئذ یلزم ان لا یلمس الحرارة والبرودة الا وقد یلمس احدیهما اولا ، ولیس کذلك . اذ قد یلمس کل ـ واحد ـ خ ـ منهما من غیر ان یلمس احداهما، فانا ندرك حرارة النار من غیر ان نـدرك منها خشونة وملاسة اولزوجة وهشاشة اولیناً وصلابة .

وایضاً : قد ندرك حرارة الخشن ـ الجسم ـ خ ـ وبرودته وهو فی مکانه الطبیعی من غیر ان ندرك خفّته وثقله .

واما الثالث ، فلأن الشیئین المتغایرین نوعـاً المدرکین بنوع واحد من الادراك لا یتصوّر ان یکونا مدرکین معاً ، الا اذا کان المدرك اولاً بالحقیقة فیهما امراً مشترکاً،

---

۱ ـ مزاج حیوان ازجنس کیفیاتی است که آن اوائل محسوسات لمسیّه و توابع آن شمرده میشود وقوه‌ئی که اول مراتب نفس حیوانی است یجب ان یکون بحیث یتاثر بسببها الحیوان عن اضداد ما فیه الکیفیات الاولیّة وتوابعها . فالحیوان باعتبار وقوعه فی کل وسط من اوساط تلك الکیفیات یدرك الاطراف التی یکون ذلك الوسط وسطاً بالقیاس الیها ویتاثر عنها ، فلا محالة تعـدّدت اللامسة ، وهذا معنی قولهم : بحکومة اللامسة فی التضاد بین الکیفیات . واما کون قوة واحدة مدرکة للأمور المتخالفة اوالمتضادة فهو غیر مستحیل .

كابصارنا السواد والبياض فى البلقة ، من غير تقدّم لابصار احدهما على الآخر ، فان المبصر بالحقيقة هو اللّون سواداً كان او بياضاً ، وليس الأمر فيما نحن فيه كذلك، اذ ليس هناك امر مشترك بين الحرارة والبرودة وبين سايرالملموسات يكون هو الملموس بالحقيقة .

واما الرطوبة واليبوسة ، ففيهما اشكال ، اذا اوردناها وحلّلناها انكشف لك حقيقة الحال فيهما .

اما الاشكال، فهو ان الرطوبة واليبوسة كيفيّتان انفعاليّتان يتهيّأ الحس ـ الجسم ـ خ ل ـ للانفعال عن الغير لوجودهما فيه، فكيف يتصوّران تصير افاعلتين مؤثرتين فى العضو اللامس حتى يمكن ان تلمسا .

واما الحلّ فهو ، انا قد بيّنا لك فى تصحيح استناد الآثار المختلفة الى الطبيعة الواحدة البسيطة ، ان فعل الطبيعيّة اولاً وبالذات فى المادة هو الكيفية الفعلية ، ولكن لما كان وجودها عن الفاعل وجوداً فى المادة، لماامكن ان يكون فعلاً صرفاً، بل لابدّ ان يكون لها فى ذاتها جهة الانفعال وخاصية المادة وهذه الجهة الانفعاليّة هى الكيفيّة الانفعاليّة . فالكيفية الفعلية فى اى مادة وجدت، وجدت ملتحمة بالكيفيّة الانفعالية، لامسة كانت تلك المادة او غير لامسة ؟

اذا حقّقت هذا ، فقد ظهر لك ، ان الرطوبة واليبوسة لا يمكن ان تحصّلا فى اللّمس الا بوجود الحرارة والبرودة فيه ، فلمس الانفعاليّتين لا يكون الا بلمس الفعليّتين .

فمن جملة ماذكرنا ظهر لك ان لمس الحرارة والبرودة متقدم على لمس سايرالملموسات، سواء كان لمسهما مستلزماً للمس بعضها، كالرطوبة واليبوسة، اوغير مستلزم كغيرهما.
ان قال قائل: ان الكيفيّتين الفعليتين حقيقتان متباينان متضادان، فان جاز لمسهما

بقوةواحدة، فلم لا يجوز لمس غيرهما بها، وان لم‌يجز فالقول بوحدة قوةاللمس باطل.

قلنا : فی جوابه انالملموس بالحقيقة هو جنس‌الكيفية الفعلية و نسبتهما الى ذلك الجنس فی باب‌اللمس كنسبةالسواد والبياض مثلاً الى حقيقةاللون ، وكما انالمبصر بالحقيقة هو اللون سواداً كان اوبياضاً اوغيرهما ، فتلك‌الملموس بالحقيقة هو حقيقة الكيفيّةالفعليّة ـ المنفعلة ـ خ ل ـ حرارة كانت او برودة .

فانكشف لك بما ذكرنا انه كما ان فتح بـاب ادراك‌البصر انما يكون من‌الضوء ، ولا يمكن ابصار شیء من‌المبصرات الا بالضوء ، فكذلك فتح باب ادراك‌اللمس انما يكون من‌الحرارة والبرودة ، ادركت احداهما اولاً .

لايقال : اللّون لايدرك من‌الجسم الا بضوء فی ذلك‌الجسم، فعلی مقايستك ينبغی ان لا يدرك‌الكيفية الملموسة من‌الجسم الا بلمس حرارة ذلك‌الجسم او برودته، وليس كذلك . فانا اذا تحمّلنا ثقيلاً فوق لباسنا ، ادركنا ثقله ، ولم ندرك حرّه وبرده .

فانا نقول : لا يخفی ان ثقل الثقيل يتأدی منه الـی‌الثوب ومنه الی البدن فكان الثقيل والثوب معاً ثقيل واحد يؤدی ثقله الی‌البدن ، وحينئذ فلا اشكال، فان اللامس حينئذٍ يلمس اولاً حرارةالثقيل المجموعی اوبرودته ، ثم ثقله و ادراك حرّ الثوب او برودة قبل تحمّل‌الثقيل لا يضرّنـا ، اذ لا نّدعی ان لمس الحرّ والبرد لا ينفكّ عن لمس غيره ، بل الأمر بالعكس ، وكما انالمرئی بالـذات اولاً هوالضوء ، ثم‌المرئی بالذات هـواللون بتوسطالضوء ، ثم ماسواهما من‌المبصرات مرئـی بالعرض منهما ، فكذلك‌الملموس بالذات اولاً هوالحرارة اوالبرودة ، ثم‌الملموس بالذات بتوسّطها هوالرطوبة واليبوسة ، ثم‌الثقل والخفّة واللين والصلابة اوالـلزوجة والهشاشة ، ثم بعدها ملموس بالعرض منها .

وكما انالضوء فی باب‌المبصرات بالذات علّة لما سواه، اما بلا واسطة ، كالالوان البسيطة ، او بواسطة ، كـالألوان المركّبة ، كما ستعرف عن قريب انشاءالله تعالـی ،

فكذلك وجود الكيفيّتن الفعليّتين فى باب الملموسات بالذات مبدء" لما سواهما ، اما بلاواسطة كالانفعاليّتين اوالثقل والخفّة، او مع توسط كالمركّبة من هذه الأربعة، فان اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والخشونة والملاسة كلّها حاصلة من امتزاج هذه الأربعة ، ان لم يكن الاخيرتان من باب الوضع ، ومن الملموس بالعرض . فكما انه لاحاجة لنا فى باب الابصار الى ازيد من قوة واحدة تكون مدركها الاولى شيئاً واحداً وكون ادراك ماسواه من الملموسات بتوسّطه ولكونها مناسبة له مناسبة المعلول للعلة، فكذلك لا حاجة لنا فى باب اللمس الى ازيد من قوّة واحدة لكون ملموسها الاول شيئاً واحداً ، وكون ادراك ماسواه من الملموسات بتوسطه، ولكنّها له مناسبة الكائن لمبدأ الكون .

[بيان ضرب آخر من المحسوسات مثل تفرّق الاتصال وكيفية انتساب الصحّة والمرض الى المزاج والمناقشات فى كلام الشفاء]

بقى هاهنا شىء آخر يجب ان ينظر فيه وهو انه قال الشيخ فى الشفاء : «لكن هاهنا ضرب آخر مما يحسّ مثل تفرّق الاتصال الكائن بالضرب وغير ذلك ، وذلك ليس بحرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا صلابة ولا شىء من المعدودات، وكذلك ايضاً الاحساس باللذات اللمسيّة مثل اللذة التى للجماع وغير ذلك ، فيجب ان ننظر انها كيف هى، وكيف ينسب الى القوّة اللمسيّة ؛ وخصوصاً قد ظن بعض الناس ان ساير الكيفيات انما يحسّ بتوسط ما يحدث من تفرّق الاتصال ، وليس كذلك ، فان الحارّ والبارد من حيث يتغيّر به المزاج يحسّ على استواءه ، وتفرّق الاتصال لا يكون مستوياً متشابهاً فى جميع الأقسام .

لكنّا[1] : نقول : انه كما ان الحيوان متكوّن بالامتزاج الذى للعناصر ، كذلك هو متكون ايضاً بالتركيب ، وكذلك الصحة والمرض ، فان منهما ما ينسب الى المزاج ،

---

۱ ــ قوله : لكنا نقول ، تتمهٔ كلام شيخ اعظم است واشكال بر قول ظان .

ومنهما یا ینسب الی‌الهیئة والترکیب ، وکما ان من فسادالمزاج ماهو مفسد ، کذلك من فسادالترکیب ماهو مهلك ، وکما ان‌اللمس حس یبقی به مایفسد المزاج، کذلك هو حسٌ یبقی به ما یفسدالترکیب ،فاللمس ایضاً یدرك به تفرّق‌الاتصال ومضاده ، وهو عوده الی الالتیام» انتهی .

[فی ان انتساب‌الصحّة والمرض واستناد الهلاك الی فسادالترکیب غیرصحیح والایراد بما ذکره الرئیس فی‌الشفاء]

فنقول : امّا جوابه عن‌قول‌الظان فصحیح لاکلامه علیه، واما انتساب الصحّة والمرض الی‌الترکیب وکذا استناد الهلاك الی‌فسادالترکیب فغیرصحیح، بل هذا من‌قبیل اشتباه ما بالعرض بما بالذات، اذ لانسلّم ان‌التفریق لو امکن وجوده منفکاً عن سوءالمزاج احصل‌المرض اوالهلاك ، فلانسلّم ان‌اللمس یدرك به تفرّق الاتصال بالذات لو ادرك انما هوبالعرض وبتبعیّة ادراك سوءالمزاج، بل اذ کلّما تحقّق تفرّق الاتصال حصل الفساد فی مزاج‌العضو وصارالمزاج ردیّاً ، بل نقول : لوکان تفرّق‌الاتصال ملموساً ومولماً بذاته فاذا فرضنا عضواً مجروحاً جراحةغائرة ان‌یتصحّح من‌غیر التیام اوامتلاء، بل مع بقاءالتفرّق والفرجة وجب ان یلمس تفرق الاتصال وایلامه بعدُ لوجوده بعد الصحّة کما کان قبلها وهو باطل بالبدیهة .

فالاعتماد علی ماذکرنا من ان‌الملموس اولاً وبالذات هوالحرّ والبرد، بل‌الکیفیة الفعلیّة ، ثم ما یلازمه بشرط اوبغیر شرط ، وما یکون من امتزاجها مع‌الکیفیّتین الانفعالیّتین . ویمکن ان یقال فی تصحیح لمس‌الأشیاء المتخالفة بقوة واحدة : ان الثقل والخفّة تابعان للحرارة والبرودة ، فکما ان مزاج اللامس من‌الحرارة والبرودة واقع فی وسطهما ، فکذلك من‌الخفّة والثقل فی وسطهما وان‌الکیفیات الملموسة کالصلابة واللین واللزوجة والهشاشة لما کانت تابعةً لأمزجة موضوعها وکان مزاج الروح اللامس لکونه اعدل من هذه‌الأمزجة فی وسطها ؛ فهو ممّا یتبعها من تلك

الکیفیّات فی وسط یدرك ما خرج من الحدّ الذی من تلك الکیفیة .

فصل [٤]

فی تحقیق[1] ان القوّة اللمسیّة هل لها فی لمسها لذّة او الم ؟

۱ – قال الرئیس فی الشفاء : ان الحواس منها ما لا تلذّذ لفعلها فی محسوساتها ولا الم ومنها ما یلتذ ویتألّم بتوسّط المحسوسات . فاما التی لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا یلتذ بالألوان ولا یتألم والمتألم والمتلذ فی المقام هو النفس . شیخ فرموده است گوش نیز همین حال را دارد ازاصوات زیبا لذت می‌برد واز اصوات نازیبا متأثر میشود ودر حقیقت این نفس است که معروض لذت و الم واقع میشود واگر چنانچه ازاصوات خشن والوان شدید گوش وچشم متأثر ومنفعل گردد، تألم وتأثر ازجهت انفعال لمسی است، نه امری دیگر. واما حسّ ذوق و شمّ ازتأثیر کیفیات منافر وملائم ملتذ ومتألم می‌شوند وحسّ لمس نیز از کیفیات ملموسه متألم وملتذ می‌شود وگاهی از ناحیهٔ عروض واسطه مثل بریدگی عضو بوسیله کارد وتفرق اتصال عضو متألم واز ناحیهٔ حصول التیام گاهی درك لذت می‌نماید . شیخ دراین مقام چون گاهی التذاذ وتألم را بعضو لمس مثلاً اختصاص داده ودرمواردی مستقیماً نفس را متلذ ومتألم دانسته ودر مقام تحقیق درکیفیت ارتباط قوای جسمانی با نفس ، افاعیل قوا را به‌نفس مستند نموده وقوا ومواضع حسی را آلات و ادوات نفس دانسته است شارح مسیحی یکی از شارحان قانون درمقام اعتراض برئیس ابن‌سینا گوید : «ان کلامه فی غایة الاشکال . اما اولاً ، فلأنه یری ویعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئیة هی الحواس الخمس، فمذهبه فی هذا الموضع ان کان هو ذاك فقد ناقضه فی السمع وان لم یکن هو ذاك ، فیکون قوله فی الشمّ والذوق واللمس قولاً فاسداً . واما ثانیاً ، فلأن کل واحد من الحواس له محسوس خاص یستحیل ان یدرك غیره وبدیهة العقل حاکمة بهذا وحینئذٍ یقال کیف یتصور ان یقال : ان القوة اللامسة الحاصلة فی الاذن والعین هی المدرکة للصوت المفرط واللّون الموذی . واما ثالثاً فلأن ذلك یکون مناقضاً لحده وتعریفه اللذة والألم بانها : ادراك الملائم والملائم للقوّة الباصرة ادراك المبصرات لا للامسة (یعنی ادراك مبصرات ملائم قوه باصره است نه قوه لامسه) . واما رابعاً، فلأن ادراك هذه المحسوسات اما ان

←

وهذا العنوان یمکن ان یقال علی معنیین : احدهما ، ان یکون اللذة والألم بنفس

→

یکون لـذة والماً للحواس او لایکون . فان قال بالأول یکون ادراك البصر للألوان الحسیة لـذة وادراکه للألوان الموذیة الماً . وان قال بالثانی فلا یکون للمس لذة ولا الم ولا للشم والذوق . وان کان الماً واللذة للبعض دون البعض کان ذلك ترجیحاً من غیر مرجح وهو محال لأن الحواس الخمس جمیعاً وسائط للنفس فی ادراك المحسوسات الجزئیة».

باید توجه داشت کـه شیخ اعظم مطلقا معتقد است کـه نفس ازباب آنکه صورت نـوعیه حیوان وفصل مقوم انسان است فاعل حقیقی درجمیع افاعیل مخصوص قـوهٔ نباتی وحیوانی وانسانی است ودر انسان نفوس متعدده موجودهٔ بالفعل وصور متکثرهٔ بالفعل جدا ازنفس ناطقه ومقوم بدن واعضاء وجوارح ومواضع احساس وجود ندارد و قهراً نفس باعتبار وحدت اطلاقی ووجود سعی کلی کل القوی و بالمثال متحدست با کافهٔ قوا وشعب وفروع وجود خود ، نفس درمقام اتحاد با بدن قبول تجـزی وتقـدر نماید ودر مقام صور جـزئی باطنی اوست متخیل ومتوهم ومـدرك صور درحس مشترك و متحد با خیال درمقام جزئیهٔ ادراکات جزئی وهوالعاقل الخلاق فی العقل المفصل وهو المدرك للصور العقلیة فی موطن خزینة المعقولات درصورت عقل بسیط اجمالی ودرمقام غیب ذات خود وهوالسر الخفی والاخفی . وآنچه که به‌شیخ نسبت داده شده است که مدرك جزئیات درمقام حس مواضع حسی وقوای مـادی جزئی پنجگانه‌اند ، از اغلاط متاخران خصوصاً از اوهام خطیب رازی است .

دلیل براتحاد نفس با جمیع اجزای مادی وشعب وفروع وجودی خود درمقام طبع صحت حمل است که گفته میشود : انسان جسم نامی حساس متحرك بالاراده است . درهمان موردی که لذت حاصل ازتأثر حاسهٔ بصری ازالوان ملائم به‌نفس استناد داده میشود منفعل درمقام حس ومتصف به‌احساس نفس است درمقام نازل وجود نفس ودر مرتبهٔ حس محسوسات معذلك ازاین تأثیر وتأثر حسی صورتی درباطن نفس حاصل میشود که ازجهت فضیلت وجودی مطلوب وملائم نفس است درمقام خیال نه درمقام حس واحساس ودرموردی که حس متلذ میشود مثل التذاذ حاصل ازلمس ملائم لامسه، التذاذ بالذات . در مقام نـازل نفس واقع میشود چون نفس در مرتبهٔ لمس عین لامسه

اللمّس مع قطع النظر عن متعلقة، أهو ملايم ام غير ملايم؟ وهما بهذا المعنى لايكونان لشىء من الحواسّ، اذ اللذّة هو الشعور بالملايم من حيث هو ملايم، والالم هو الشعور بالمنافى من حيث هو منافر، او لازمتان له، وليس شىء من الحواسّ مشعوراً بانه ادرك حتى يلتذّ من نفس الادراك، اذ وجودهـا لغيرها، وكلّ ما وجوده لغيره، فهو غير مدرك لذاته، وما ليس مدركاً لذاته لا يمكن له ادراك انـه ادرك، اذ هذا الادراك فرع ادراكه لذاته.

وثانيهما، ان يكون له بادراك شىء لكونه ملايماً لذّة، وبادراك شىء آخر لكونه غير ملايم الم، وهذا هو المقصود من هذا العنوان.

قال الشيخ: «الألم والراحة ايضاً من المحسوسات اللمسيّة ويفارق اللمس فى هذا المعنى ساير الحواس، وذلك لان الحواس منها مالا لـذة لها فى محسوسها ولا الم، ومنها ما يلتذّ ويتألّم بتوسّط احد المحسوسات.

فامّا التى لا لذّة فيها، فمثل البصر لا يلتذ بالألوان ولا يألم، بل النفس تتألّم من ذلك وتلتذّ من داخل، وكذلك الحال فى الأذن، فـان تألّمت الاذن من صوت شديد

→

است؛ لذا تصور ملائم چه‌بسا سبب شود که نفس بارادهٔ خود مکرّراً با شعور و علم بدرك ملائم قوهٔ باصره را امر بادراك ویا رؤیت نفس زیبا وازناحیهٔ ملائمت جسم لطیف با عضو لمسی باراده واختیار خود توسط حسّ لمس جسم ملائمی را لمس نماید و در هنگام تاریکی ازناحیهٔ تجربه توسط حس لامسه باراده خود اجسام متعدد را لمس نموده تا ملموس ملائم طبع خود را بیابد. درهرادراك حسی صورتی ازمحسوس درنفس واقع میشود.

امام فخر چون بمغزای مراد شیخ نرسیده است گاهی نسبت عدول از مذهب در امرحواس به‌رئیس داده است ودرمقام اشکالات سست مسیحی واعتذر بعذر هـو اوهن من بیت العنکبوت شیخ تصریح فرموده است مدرك درمقام رؤیت رنگ مفرط منشأ تألم ومتألم لامسهٔ عضو بصری چون حس لمس درجمیع سطوح بدن ساری است.

والعين من لون مفرط كالضوء ، فـليس تألّمهما من‌حيث يسمع اويبصر ، بل من‌حيث يلمس ، لأنه يحدث فيه الم لمسيٌّ ، وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذّة لمسيّة .

وامّا الشمُ والذوق ، فانّهما يتألّمان ويلتذّان اذا تكيّفتا بكيفيّة منافراة او ملايمة» .

ولا يخفى ان ما ذكره من الفرق ـ التفرقة ـ خ ل ـ بين البصر والسمع وبين ساير الحواسّ ادعاء من غير بيّنة .

ربما يقال له بيّنة واضحة ، وهـى : انالإلتذاذ بالسمع والابصار انّما يحصل من ادراك النضارة والبهاء وفاقعيّة اللون واللطافة والصفاء وتناسب الاعضاء وحسن الصورة وتناسب حدود الصوت بحسب ما يقتضيه الموسيقى، وهذا ادراك ليس الا للنفس[1] ليس للاذن ولا للبصر .

فلهذا قال : «بل النفس تألم من ذلك وتلتذّ من داخل، اى بعد انعطافها عن التوجه الخارجى لـلسمع اوالابصار الى الداخل الـى ذاتها لتدرك هذه المعانـى من المسموع والمبصر فتلتذ او تألم من داخلها ، اى فى ذاتها لا من خارج اى فى حدّ الاحساس . فللنفس فى هذه الحالة وجهان: وجه، الى الظاهر للاحساس، ووجه، الى الداخل لادراك هذه المعانى ، فبالوجه الثانى تلتذ او تألم لا بالوجه الأول» .

فنقول : صدّقنا ان الالتذاذ بهذا الوجه واقع واما ان ليس هاهنا التذاذ بوجه آخر يمكن ان يكون للبصر مثلاً فمحل نظر، اذ كل مبصر يلتذّ من ابصار الضوء ويتأذى من الظلمة من‌حيث هو مبصر لا من‌جهة ادراك شىء مما ذكـر ، وكذا كثير من الحيوانات يلتذون من النغمات الحسنة ويتنفّرون عن مقابلاتها كما شوهد ذلك من الابل وكثير

۱ـ واعلم انه فرق بين الاحساس والادراك، صوت ملائم وآوازمطابق قواعد موسیقی وعلم ـ ادوار ـ جهت صوتی آن‌که تأثر درحس، سمع ایجاد می‌کند ودرنتیجه ادراك در صقع داخلی نفس حاصل می‌شود ، ملازم با احساس مادی است ، ومؤثر ومبدأ انفعال صوت وارد برحس سمعی است وبرخورد مادی بدون انفعال مادی نمیشود .

من الطیور[1] والظاهر انهم یلتذّون عن نفس استماع صوت الحسن لا من ادراك التناسب وغیره . انتهی .

فصل [۵]

فی ان آلة اللمس عصب او لحم

فنقول : لا ینبغی ان یکون العصب حسّاساً، بل هو مؤدٍّ للجسم ـ للحس ـ ح لـ اللمسی الی عضو آخر وهو اللحم ، ولو کان العصب حسّاساً فقط ، لتشبك الاحساس اللّمسی، ولو کان الحساس هو العصب واللحم معاً لتنوع الاحساس اللمسی، اذ اختلاف الآلات نوعاً یستلزم الإدراك کما فی آلات سایر الادراك، فتعیّن ان تکون آلة الاحساس اللمسی[2] هو اللحم .

فصل [۶]

فی بین ان قـّوة اللمس لیس وجودها وجود امر حالٌ فی المادة

اذ قد بیّنا ان القوی النباتیّة غیر حالّة فی المادة، فبالطریق الاولی یجب ان لا یکون قـّوة اللمس ایضاً حالـّة، اذ کل بعد فی طریق العود اکمل وجوداً من القبل. وایضاً سنقیم علی تجرّد القوة الباصرة دلیلاً یدلُّ علی تجرّد الحواسِّ مطلقا .

ولست اعنی: انها مجرّد صرف ، حتی یمتنع ان یکون مدرکها جزئیاً ، بل اعنی

۱ـ والحق ان بعض الحیوانات ایضاً یلتذ من صوت الحسن ، لا عن نفس الاستماع ولذا لا یؤثر فی ذوقهم کل الاصوات ولعل الحیوانات ایضاً یتألّمون من الاصوات النکیرة.

۲ ـ یالـّها من قصـّه فی شرحها طول. والحق منشأ الاحساس والواسطة للادراکات الباطنیة هی الاعصاب المتمرکزة فی المواضع الاحساسیـّة والادراکیة والسلّولات الحسیـّة .

وجودها المادی لیس بنحوالحلول فیالمادة بل باتتساب لها الیالمادة[1] .

فانالشیء کما یصیر بالحلول فیالمادةجزئیّاً ، فکذلك یصیر بالاتتساب الیها ایضاً جزئیاً وذلك مما خفی علی کثیر منالفحول .

وایضاً: لیس وجودالصورة المحسوسة فیالقوّة الحاسّة ملابساً للمادة الخارجیّة والا، لحسّت ـ لاحست ـ خ ل ـ المادة ایضاً ، ولا حالة فیمحلّ الحس ، اذ لوأمکن انیکون وجود شیء فیالمادة سواء کانت مادةالحس او غیرها وجوداً ادراکیاً لکان کونه فیالمادة هو عین کونه مدرکاً .

وهذان الدلیلان کما دلاعلی تجرّد اللامسة، فکذلك دلا علیتجرد سایرالحواس.

ولست اعنی بکونها مجرداً ، انها غیر مادیّة ، بل ان وجودها المادی لیس بنحو الحلول فیها ، بل بنحو اتتساب لها الیها بحیث اذا اتنفیالمادة اوالاتتساب الیها اتنفی الاحساس .

وسنبیّن انالمدرك یتّحد بالمدرك ، ایالصورة الإدراکیّة فلابدّ ان یکون وجودالقوّة الحسیة کوجودالصورة الحسیة غیر حالّة فیالمادة منتسباً الیها .

فصل [۷]

فی انالقوّة اللمسیّة تحتاج الیالوسط ام لا ؟

قالالشیخ : «ومن خواص اللمس، انالآلة الطبیعیّة التی یحسّ لها یحس بالمماسة وان لمیکن متوسّطة البتّة، فان لا محالة یستحیل عن مماسات ذواتالکیفیّات، واذا استحال عنها احسّ. ولا کذلكحال کلّ حاسٍ معمحسوسها» والظاهران الاحتیاج الی الواسطة ثابت فی جمیعالحواس ، فانا قد بیّنا ان للصورةالمحسوسة فیالحاسّ تجرّداً ما، والانتقال عنالانغماس فیالمادةالکثیفة الی هذا النحو منالتجرد لابدّ له

---

۱ ـ وهذا منالعجائبالتی لیس لها بیّنة وسنفصّلالقول فیالمقام .

من واسطة لينفض عنها غلّ المادة وكدورتها شيئاً فشيئاً حتى يبلغ الى نحوالوجود الادراكي .

ولهذا لا يحتاج فى لمس الكيفيات الموجودة فى النار والهواء والماء الى واسطة اخرى للطافة موادها .

بقى هاهنا شىء هو، انالأمرالحال وجوده فىالمادة وجود مادى سواءكان محلّه كثيفاً او لطيفاً .

فان لطافةالمحل لا يخرجه عن كونه مادياً فىالجملة ،فلا فائدة للواسطة .

والجواب ، المادة كلمّا كانت اكثف مثلاً ، كان وجوداللون مثلاً فيها اقوى ، وكلما كانت اصفى فوجوده فيها اضعف ، وهذهالقوّة والضعف للموجود فىالمادة قوةالمادية وضعفها ، وكلما كان وجودالشىء فىالمادة ضعيفاً فهو فىالمادية ـ المادة ـ خ ل ـ اضعف والىالتجرّد اقرب .

وهاهنا ايضاً بقى شىء وهو ان يقال : لانسلم ان ضعف وجودالشىء فىالمادة ضعف فى المادية ، بل هو ضعف فى نفس الشىء المادى ، فان البياض مثلاً مقول بالتشكيك ، فكلمّا وجد فىالمادة الأقوى قبولاً ، كان اقوى فى كونه بياضاً، وكلمّا وجد فىالمادة الأضعف قبولاً ، كان اضعف فىالبياضية ، فعلى هذا الطريق يندرج البياض فىالضعف بضعف قبولالمادة له الى انيصل الىحدٍّ لايمكن انيوجد لاتنفاء الاستعداد فىالمادة .

فظهر ، ان هذا الضعف طريق الىالعدم لا الىالتجرّد . وجوابه : انا سنبيّن فى الإلهى انالأمر فىهذهالكيفيات وفىتشكيكها ليس على ما زعموا، وانالتشكيك فيها يرجع الىالتشكيك فىالوجود .

فان قلت : هذا الايراد لا يختصّ بكونالضعف فىالبياض اولى من وجوده، فان الضعف فىالوجود ايضاً طريق الىالعدم ، بل هو فى هذا الباب اولى .

قلت : ضعفالوجود المادى طريق الى عدمالوجود المادى لا الىالعدم مطلقا .

والحاصل : ان ضعف الوجود للشیء المادی لیس الا لضعف قبول المادی ایّاه قبولاً وضعیّاً ، لا قبولا مطلقاً . فان الهواء یقبل الأضواء والألوان ، ولیس لها فیه وضع ولا یحسّ فیه قبولاً شبیهاً بقبول النفس للصور الادراکیّة .

وما یقول الشیخ : «من ان الواسطة مؤدٍّ من غیر ان یقبل» فسنبطله انشاءالله تعالیٰ ونقول للشیخ قولك : بالاحتیاج الی الواسطة فی بعض الحواسّ ، ما دلیلك علیه، فان کان الدلیل هو انك تشاهد هکذا ، فما السرّ فی انك تری هکذا .

فصل [۸]

فی الذوق

اما الذوق ، فهو تالٍ للمس فی مرتبة الوجود وفی الفعل الذی به یتقوّم البدن ، ومناسب له فی ان الذوق مسبوق بلمس المذوق، لکنّه لیس یحصل بمحض اللمس ، اذ نفس الملامسة لا یؤدی الطعم ، بل یحتاج الی متوسط قابل للطعم ، ولا یکون له فی نفسه طعم ، وهو الرطوبة اللعابیّة، فان کان هذا المتوسّط خالیاً عن الطعم ادی الطعوم خالصة ، وان تکیف بطعم عن الداخل کما للمرورین من المرارة ولمن فی معدته خلط حامض من الحموضة ، اخلط ما یؤدیه من الطعم بالطعم الذی فیه، فیخیّله ، مرّاً ، او حامضاً .

ثم لتنظر فی ان هذا المتوسّط یتوسّط بان یخالط اجزاء لطیفة من ذی الطعم ثم ینفذ فیغوص فی اللسان فیحس بالطعم من نفس ذی الطعم ، فیکون التوسط واسطة لتسهیل وصول الجوهر الحامل لکیفیّة الطعم ، اویکون نفس المتوسط یتکیّفه بکیفیة الطعم ، ثم یغوص فی جرم اللسان فیحس بالطعم من المتوسّط .

قال الشیخ: «لکن بالحریّ ان یکون هذه الرطوبة للتسهیل، وانها یتکیّف ویختلط معاً ، ولو کان سبیل الی الملامسة المستقصاة من غیر هذه الرطوبة لکان یکون ذوق» وهذا لیس بجیّد .

اما اولاً : فلما عرفت من ان الواسطة لابُدّ هاهنا فى جميع الإحساسات .

واما ثانياً : فلأن النفوذ على كلا التقديرين لا معنى له، اذ النفوذ حركة ، وهذه الحركة ليست ارادية وهو ظاهر ، ولا طبيعيّة ، لأن الحركة الطبيعيّة للاجسام الثقيلة انما هى الى السفل، فينبغى ان لا يحسّ بالطعم فى اطراف اللسان، ولا من تحته، وليس كذلك .

وايضاً : من اى الطريق ينفذ الرطوبة والمسامات ممتلية من الرطوبة ، افيها هواء ، فاذا تكيّف الرطوبة بالطعم ؟ اوخالطها ذوالطعم فيثقلها تنفذ وتخرج الهواء ، فان كانت كذلك، فلم ينفذ قبل التكيّف ـ الكيفية ـ خ ل ـ ، فكأنها قامت بتبليغ مشتهى الذائقة، فان ورد عليها شيء من الطعوم ، ذهب به اليها ، وان لم يرد خلّت السبيل للهواء .

فالتحقيق ان الذوق يتكيّف الرطوبة اللعابيّة بكيفية ذوى الطعم وتأديته الى الذائقة لا بالنفوذ ، بل بان يستحيل الرطوبة الخارجيّة عن جرم اللسان الى الكيفيّة المطعومة اولاً ، ثم يسير الاستحالة[1] الى الرطوبة الكاينة فى جرم اللسان وتحتا للاتّصال بين الخارجة والداخلة . ثمّ ان كان قد كان فى كلام الحكماء لفظ النفوذ او ما يؤدى مؤداه ، فعنوا به مثل ما عنوا بقولهم : ان الهواء المتكيّف بكيفية الصوت ، يصل الى السامعة، فيحسّ به، وليس مرادهم به انّ هواء واحداً بعينه يتكيّف بالصوت ويوصله الى السامعة . لا تغفل انّه بما ذكرنا ظهر وجه آخر لبطلان القول بالمخالطة .

قال الشيخ : «فان قيل : ما بال العفوصة مذاق وهى تورث السدد ويمتنع النفوذ ؟ فنقول : انّها يخالط اولاً بواسطة هذه الرطوبة، ثمّ تؤثر اثرها من التكيّف» لايخفى عليك انّه بما حقّقنا لا يتّجه هذا الايراد اصلاً ، ولكن يرد نظيره .

والجواب ايضاً هو نظير جوابه ، واما بيان ان القوة الذائقة ليست حالة فى المادة، فبمثل ما اسلفنا فى القوة اللامسة .

---

١ ـ ثم تيسير الاستحالة ... الخ، فى م : يصير ... الخ :

فصل [٩]
فی الشمّ

قال الشیخ : «واما الشمّ ، فانه وان کان الانسان ابلغ جبلة فی التشمیم من سایر الحیوانات ، لانه ینشر الروائح الکاینة بالدلك والتبخیر ، وهذا لیس بغیره ، لکنّه لا یقبل الروایح قبولاً قویاً حتی یثبت فی خیاله منها ، مثل ثابتة کما للملموسات والمطعومات ، بل یکاد ان یکون المرسوم الروائح فی نفسه رسوماً ضعیفاً ، ولذلك لا یکون للروائح عنده اسم الا من وجهین :

احدهما ـ من جهة الموافقة والمخالفة ، بان یقال طیّبة و تننة ، کما لو قیل : انه طیب او غیر طیب من غیر تصوّر فصل ولا تسمیة ، والجهة الاخری ان تشتق لها من جهة مشاکلتها للطعم اسم ، فیقال : رائحة حلوة ورائحة حامضة ، کان الروائح التی اعتید مقارنتها لطعوم ما ینسب الیها ویعرف ویشبه ان یکون حال ادراك الروائح من الناس ، کحال ادراك اشباح الاشیاء والوانها من الحیوانات الصلبة العین ، فانها یکاد ان یکون انّما یدرکها کالتخیّل الغیر المحقق ، وکما یدرك ضعیف البصر شیئاً من بعید ، وامّا کثیر من الحیوانات الصلبة العین ، فانها قویة جداً فی ادراك الروایح ، مثل النملة ، ویشبه ان لا یحتاج امثالها الی التشمیم والتشمّق بل یتأدی الیه الروایح فی الهواء» .

ونحن نقول : انه ان اراد بکون رسومها ضعیفة ، انّها ضعیفة بحیث یکون ادراکها ادراکاً مشوشاً غیر منفصل بعضها عن بعض انفصالاً تاماً عند الانسان کادراك ضعیف البصر شیئاً من بعید ، فذلك غیر مسلم ، کیف وقد کنّا تتخیّل رائحتی الورد الأحمر والأصغر منفصلاً کل منهما عن الآخر ، وان اراد ، انّها ضعیفة بالنسبة الی رسومها فی بعض الحیوانات ، فذلك مسلم ، لکنّه لا یصلح ان یکون علة لأن لا ندرك فصولها ، وان لا یکون لها عندنا اسم . فالظاهر ان سرّان لا نقدر علی ان نعبّر عن فصولها باسماء دالة علیها ، هو عدم اطّلاعنا بالآثار الأولیة المترتبة علی خصوصیات انواعها التی هی

غير مسبوقة بآثار آخر لها ، فان الفصل يؤخذ من اول اثر متفرّع على خصوصية النوع، كما انّا لا نقدر على تعبير فصول كثير من النباتات لهذا السبب بعينه .

ثمّ انّه اختلف في كيفية التشمّم ، فمن الناس من قال : ان الروائح تتأدى بتوسط الهوى المنفعل من ذى الرائحة .

ومنهم من قال: انه تخلل اجزاء من ذى الرائحة وتبخّره ثمّ بمخالطتها الهواء المؤدى اياها الى الشم .

ومنهم من زعم ، انه بفعل ذى الرائحة فى الشامّة من غير ان يفعل فى المتوسّط، بل يكون المتوسّط ممكناً من قبل ذلك فى هذا .

وحجّة القائل بالتبخر : انه لو لم يكن الرائحة ساطعة بسبب التخلّل والتبخّر ، لما كان الحرارة والمهيّج من الدلك[1] والتبخر مزكّياً للروائح، ولما كان البرد محقناً لها .

ويمكن ان يجاب عنه بمنع الملازمة ، اذ على القولين ايضاً يمكن ان يكون الحرارة والدلك والتبخّر ومايجرى مجراها مزكّياً للروائح، اذ فعل ذى الرائحة باجزائه الظاهرة والباطنة فى الهواء والشم اقوى من فعله باجزائه الظاهرة فقط .

وحجة القائل بفعل ذى الرائحة فى الخيشوم، انه يمكننا ان نحكم بان البخار يتخلّل من ذى الرائحة فى الخيشوم انه لا يمكننا ان نحكم بان البخار يتخلّل من ذى الرائحة، فيسافر مأة فرسخ ، ولا ان نحكم بان ذى الرائحة احال الهواء بمسافة ذكرت ، والنار النوية اذا اصالت غلوة ، يعدّ امراً عظيماً ، وقد علم ان بلاداليونانيين لا يرى زحمة قط ، وكان بين بلادهم وبلادالرخمة مسافة كثيرة قريباً من مأة فرسخ ، وقد اطلعت الرخمة من موضعها على جيف من مقاتلة وقعت فى بلادهم ، ولا دليل لها عليها الا الرائحة ، فيكون الرائحة قد دلّت من مسافة بُعْدها بُعْد لا يجوز معه ان يقال : ان الأبخرة او الاستحالات من الهواء وصلت اليه .

---

١ - والتهيّج من الدلك .

والعجب ان هذا القائل استبعد من وصول الابخرة اوالاستحالة فی مثل هذا البعد، ولا يستعبد من ان يفعل ذوالرائحة فی شامّة الرخمة فی مثل هذا البعد، بل هذا بالاستبعاد اولی ، اذ يحتمل ان يكون وصول الأبخرة اوالاستحالة بتموّج الهواء الی جهة الرخمة ، علی انّه يحتمل ان يكون اطّلاعها بحس البصر دون الشمّ ، اذا علت فی طيرانها، فانّه قيل : انها قد ترتفع فی طيرانها ضعف ارتفاع قلل الجبل الشاهقة، والشیء البعيد الذی لا يمكن ان يری، يمكن ان يری اذا اعلا الرائی بمكان مرتفع .

وحجة القائل بالاستحالة : انّه لو كانت الروائح التی تملأ المحافل فی سنوات كثيرة ، انّما يكون بتخلّل شیء ، لوجب ان يكون ذوالرائحة ينتقص وزنه ويقلّ حجمه ، والتالی باطل فالمقدم مثله. اما الملازمة فظاهر، واما بطلان التالی، فلان القليل من المسك قد يشمّ فی اعصار كثيرة وازمنة طويلة ، ولا ينقص عنه شیء محسوس .

واما الشيخ ، فقال فی الشفاء : فنقول ؛ نحن : انه يجوز ان يكون المشموم هو البخار ويجوز ان يكون الهواء نفسه مستحيلاً عن ذی الرائحة، فيصير له رائحة، فيكون حكمه ايضاً حكم البخار ، فيكون كلّ شیء لطيف الأجزاء من شأنه ان ينفذ اذا بلغ آلة الشمّ ولا قاها ، كان بخاراً اوهواءاً مستحيلاً الی الرائحة احسّ به . وقد علمت : ان كل متوسّط يوصل اليه بالاستحالة ، فان المحسوس ايضاً لا تمكن من ملاقاة الحاسّ لأحس به بلا واسطة .

واما نحن فنقول : انّك قد علمت ان الواسطة لابدّ منها فی كل احساس ، فالقول بالاستحالة هو المتعيّن عندنا لا غير. وايضاً : كيف يمكن الاحساس بلا واسطة، وكلّ فعل انّما هو بفاعله يقام ويمسك ، وكل ذی كيفيّة محسوسة لابُدّ ان يكون فعله فيما يتصل به، وهو فيما يتّصل به، وهكذا الی ان ينتهی الی الحاس، والاتصال فيما بين كل جسمين غيرسيّالين لا يتصوّر الا بتوسّط جسم سيال لطيف، فان الهواء المتوسط بين الجدار والرائی مثلاً يتصل بكل منهما باصل جسمية ــ جسميته ــ خ ظ ــ .

فصل [١٠]

فى السمع

فنقول : ان الكلام فى السمع يليق به الكلام فى المسموع اى الصوت والصداء ، فينبغى ان نتكلّم اولاً فى امر الصوت وماهيّته ، ثمّ فيما هو فى حكمه وهو الصداء.

فنقول : انّ من البيّن ان الصوت لا يوجد الا عند قرع اوقلع ، وليس ايضاً يوجد عند كل قرع ، فانه لوقوع جسم جسماً وهيناً بقرع ضعيف ، لم يحس بصوت ، بل يجب ان يكون للجسم الذى يقرع مقاومة ما ، وان يكون بحركة القارع الى المقروع عنف بصدمة ما ـ حتى يحس بصوت ، ولا عند كل قلع ، فانه ليس اذا فرّق بين اجزاء جسم رخو وهين اوشنق برفق ان يحس بصوت ، بل لابدّ ان يكون للمتلوع مقاومة ما و للقالع تفريق بشدّة ما . ولأن كلّ صاير الى قرع اوافتراق يفرغ لنفسه مكان جسم آخر ، فذلك الجسم الآخر لابدّ ان يتحرك ويتموج عند كل قرع وقلع ، وهذا الجسم الذى فيه هذه الحركات رطب سيّال لا محالة ، اما هواء او ماء . واذ قد علمت انه ليس يحس عند كل قرع اوقلع بصوت ، بل عند قرع وقلع عنيفين ، علمت ان عندنا يوجد الصوت شيئاً آخر وهو الحركة القوية من هذا الجسم السيال ، فعند حدوث الصوت اشياء قرع اوقلع وحركة قوية من الجسم السيال . فلننظر هل الصوت هو احد هذه الأشياء ام شىء آخر ؟ فنقول : من الواضح ، ان الصوت ليس هو احد هذه الأشياء ، واما انّه ليس هو القرع او القلع ، فلأنّهما محسوسان بالبصر ولو بالعرض ، ولا شىء من الصوت محسوساً بالبصر ، فلا شىء من القرع والقلع بصوت . اما انه ليس هو تلك الحركة القوية ، فلأن الحركة قد يحسّ باللمس ، ولا شىء من الصوت كذلك . وايضاً : لوكان حقيقة الصوت هى حقيقة الحركة ، لكان كلّ من استشعر بان هناك صوتاً ، استشعر بأن هناك حركة ، وليس كذلك .

وايضاً : الصوت نوع تحت مقوله الكيف ، والحركة ليست كذلك ، بل هى نحو

من السكون والوجود ، فينبغي ان يكون امراً آخر يتبع الحركة عندالقرع اوالقلع الشديدين . واما انه يتبع الحركة ، فلان صوتاً يكون اطول من صوت، وصوت يكون اقصر من صوت ، وكلّما كان هذا شأنه ، فهو كمٌّ متصل ولو بالعرض ، فهو اما قارٌّ اوغير قارٍّ ، لكنّ الصوت بيّن من امره انه ليس قارّ الذات ثابت الوجود ، يجوز فيه ما يجوز في مقادير الأجسام ، اذ لوكان كذلك ، لكان سماع كل جزءٍ مفروض فيه حين سماع الجزء الآخر المفروض، وكان كلّ صوت يسمع بجميع اجزائه فيآن واحد، كما ترى مقدار الجسم بجميع اجزائه في آن واحد ، ولكان سماعه باقياً مستمرّاً ثابت الوجود، وليس كذلك، بل الصوت يسمع في امتدادالزمان منطبقاً عليه غيرثابت الوجود في السمع ، فهو غير قارّ الذات . اما زمان اوحركة او امر يتبع الحركة ويترتّب عليها منطبقاً عليها ومنقضياً بانقضائها ، وقد عرفت آنفاً ، انه ليس بحركة، وبيّن ايضاً انّه ليس بزمان بعين ما اسلفناه ، فهو امر يتبع الحركة .

فان قيل : اليس التموّج غير قارالذات، وقد جعلتهم القرع والقلع سببين له، فجعل الآنيّ سببا للزمانيّ لازم على اى تقدير . فلم لم تجعلوهما سببين قريبين للصوت ، ولم تجوّزوا كون الصوت مع كونه غير قارّ الذات متفرّعاً عليهما ، كما جوّزتم في التموّج ؟

قلنا : لا يلزمنا جعل الآنى سبباً للزمانيّ الغير القارّ ، فان القرع والقلع ، وان كانا آنيّين، لكن لم نجعلهما سببين قريبين للتموّج ، بل هما سببان لحدوث الميل ، وهو ايضاً آنيّ الحدوث ، لكنّه زمانيّ البقاء ، والحركة التي يتبعها الصوت ، ليست هي الحركة التي كانت قبل القرع والقلع ، بل هي التي يحدث بعدهما ، فهذه الحركة امّا للقارع اوالمقروع اوالجسم السيّال الذي ينضغط بينهما ، وظاهر انها ليست للقارع اوالمقروع، اذ ليس يلزم اذا قرع جسم جسماً، ان يتحرّكا بعدالقرع، فانك اذا ضربت برجلك الأرض، وقمت عليها لا يتحرك بعدالضرب، لا رجلك ولا الأرض، فهي للجسم السيّال . فثبت انالصوت امر يعرض الجسم السيّال من جهة الحركة ، اى من حيث انّه

متحرك حركة عنيفة انقلاعية ، فهذه الحركة هى السبب القريب للصوت ، فانه لو لم يكن كذلك، فسببه القريب اما العقل الفعال، او النفس الكلية او الطبيعة الكلية او الجزئية ، ولا يصح ان يكون السبب هو العقل الفعال ، لأن العقل هو الذى يفعل النفس على رأينا ، او يفعل الجسم على رأى الشيخ ، فكيف يجوز ان يفعل شيئاً آخر، فانه يلزم حينئذٍ ان يصدر عنه امور كثيرة من غير ترتيب ، وهذا محال. وان كان ترتيب ، فالسبب القريب هو ما بعد الفعل ، وكيف يجوز ان يصل الفيض من العقل الى حدّ الاجسام والاعراض من غير مدخلية لما بعده، فانه طفرة لا يجوز. وبمثل ماذكرنا، يعلم: ان النفس الكلية ايضاً ليست سبباً قريباً له، بل الطبيعة الكلية من غير توسط الجزئية، والجزئية من غير توسط اثره القريب ، اذ ليس الأثر القريب للطبيعة الجزئية هو الحركة ، بل هو الصورة ويتوسّطها الأعراض ، وليس ايضاً الأثر القريب لشيء من الصور العنصريّة هو الحركة اذا كانت فى امكنتها فضلاً عن ان يكون صوتاً، فبقى ان يكون اذا تحرك جسم الى آخر، اوجزء من جسم من جزء آخر منه بالارادة اوبالطبع اوبالقسر وصدمه صدمة شديدة، وكان الآخر مقاوماً له، فانضغط بينهما جسم سيال، وانفلت انفلاتا قوياً ان يحدث صوت. فالحركة هى السبب القريب للصوت بحدوثها ووجودها لا بانقطاعها ، وهو المطلوب ، وهذا هو اللم ، فى كون الصوت غير قارة . وانما عدلنا عمّا ذكره القوم فى بيان السبب القريب للصوت هو الحركة التموّجية ، من انّه متى حصل التموّج حصل الصوت ، ومتى انتفى انتفى. فانّا نجد الصوت مستمراً باستمرار تموّج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعيّة منقطعاً بانقطاعه ، وكذا الحال فى طنين الطست ، فانه اذا سكن انقطع الصوت لانقطاع تموّج الهواء حينئذ ، لئلا يرد ما اورده الامام، وهو انه : ما ذكرتم انما هو الدوران ، والدّوران لا يفيد الا الظنّ ، والمسألة مما يطلب فيه اليقين . فيحتاج الى الجواب ، بان هذا الدوران بمعونة الحسّ القوى يفيد الجزم بكون الصوت معلولاً لتموّج الهواء على وجه مخصوص ، فان هذا الجواب وان لم يكن سوء ، لكنّه لا يقنع الخصم ، واذا ثبت ان الصوت ليس هو القرع والقلع ولا الحركة التابعة وانّه كيفية غير قارة، وانه ليس

موجوداً فی‌القارع اوالمقروع ، ولا القالع اوالمقلوع ، وان سببه‌القریب هوالحرکة الانفلاتیّة. فحریٌ بناالآن ان نبیّن ، انالصوت اهو موجود خارج‌الصماخ ام لا، بل اذا تموج‌الهواء الراکد فی‌الصماح لانتهاء تموج‌الهواء الخارج الیه حدث فیه صوت ، وکان لا وجود له من خارج .

فنقول : لو لم‌یکن له وجود الا فی‌الصماخ،لما استشعر بجهته وقربه وبعده، ولعلّ قائلاً یقول : انالسرّ فی ادراك‌الجهة ، هو انالهواء المتموّج‌الخالی عن‌الصوت المتأدی الی‌الأذن بعدان‌فعل‌الصوت بتمویجه‌الهواء الراکد فیه اذا اتّصل بالاذن ، من جهة تخیّل انالصوت ورد من تلك‌الجهة لتأدیه الیه واتصاله به من تلك‌الجهة .

والجواب : ان هذا انما یصحّ لواحسّ بالسمع بالتموّج وبتأدیته من تلك‌الجهة، ولیس کذلك لما مرّ آنفاً انالتموج حرکة والحرکة لا تسمع ، فاذا لم‌یشعر به کیف یشعر بجهته ؟

فقد بان انّ للصوت وجوداً من خارج لا من‌حیث هو مسموع بالقوة ، واذا ثبت وجوده فی‌خارج‌الصماخ فلنبیّن انه غیر هیئةالتموّج وشکله، اذ من‌المعلوم بالبدیهة انالشکل غیرالصوت ، والا لکان کلّ من علم ان شکلاً ، علم ان صوتاً ، وکلّ من تصوّر حقیقةالشکل ، کان تصوّر حقیقةالصوت ، کیف والشکل من‌الهیآت القارة ، والصوت من‌الهیآت الغیرالقارة ، واذا تم‌الکلام فی ماهیّة وجوده خارج‌الصماخ ، فلنتکلم الآن فی انه بایّ طریق یحس ، فنقول :

المذکور فی کتب‌القوم ان الاحساس بالصوت انّما هو وصول‌الهواء الحامل للصوت الی‌الصماخ ، وهذا یمکن ان یفهم علی معنیین :

احدهما ـ انهواءاً واحداً بعینه یتموّج ویتکیّف بالصوت، وتوصله الی‌السامعة، وهم قد صرّحوا بأن مقصودهم من هذا الکلام لیس هو هذا المعنی ؛ اذالصوت متقضّی‌الوجود، فلا یتصور بقاؤه مدّة یسافر فیها الی‌الصماخ، وعلی فرض بقائه ایضاً کیف یتصوّر حرکة جسم واحد فی زمان واحد الی جهات شتی، اذ لو لم‌یصل الا الی

اذن واحد ، ليسمعه هو دون غيره .

ثانيهما ـ ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيّف بالصوت، يتموّج ويتكيف بالصوت ايضاً ، وهكذا الى ان يتموّج ويتكيّف الهواء الراكد فى الصماخ ، فيدركه السامعة حينئذ . وقد عورض معهم بوجوه ثلاثة :

الاول : ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا فى آن حدوثها ونحن نسمعها، فاذن قد سمعناها قبل وصول الحامل لها الى صماخنا .

الثانى : انّ حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة، فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادراً ، لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد ، وعلى الثانى يجب ان يسمعها الواحد مراراً كثيرة .

والثالث : انه قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ، ولا يمكن ان يقال : ان الهواء الحامل لتلك الكيفيّة ينفذ فى مسامّ الجدار ، لأن الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة مالم يتشكّل بشكل مخصوص ، فاذا تعدّى الى الجدار وصدمه بكثافة ، لم يبق ذلك الشكل الذى لأجله صار الهواء حاملاً للصوت، فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفيّة تلك الحروف. وهذه الوجوه من المعارضة مندفعة عنهم ، لا بما قيل فى الجواب عن الاول منها، بان الحروف الصامتة آنيّة الحدوث لا آنيّة الوجود ، فيجوز ان يبقى زماناً يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ . فان هذا الجواب فاسد يظهر فساده بما نقول الآن فى الجواب : بانا لا نسلّم، ان الحروف الصامتة آنيّة الحدوث ، اذ قد بيّنا ان الصوت مطلقاً صامتاً كانت او غير صامت ، سبب للحركة ، وانه غير قارّ الذات كالحركة، الا ان بعض افراده لقصر زمانه يتوهّم انه آنىّ الحدوث ، اذ الحس لا يقدر على ادراك زمان قصير جداً ، الا ترى انه اذا اوقد الفتيلة فاشتعاله ووعده على الهدف يريان معاً ، مع ان بينهما زماناً يتحرّك فيه البندقة المسافة التى بين الرامي والهدف .

ولا بما قیل فی‌الجواب عن‌الثانی منها: بأن‌الحامل للکلمة الواحدة اهویة متعددة، لکنّ الواصل الی‌السامع الواحد جازان یکون واحداً ، ولو فرض تعدّدالواصل الیه، جازان یکون السماع مشروطاً بالوصول اول مرّة ، فیکون شرط‌السماع فیما بعدها منتفیاً ، لأن هذا الجواب لا یخفی مافیه من‌الفساد ، اولاً ، علی مایظهر لک فی طیّ جوابنا ، ومن‌اللجاجة. ثانیاً فی قوله : ولو فرض تعدّدالواصل الیه ، جازان یکون السماع مشروطاً بالوصول اول مرة ، فان هذا الکلام لا یتکلّم به الا من عجز عن الجواب ، مع کونه متعصّباً ؛ بل بما نقول ، وهو انه ان‌کان مرادالمعارض بقوله : حامل حروف‌الکلمة الواحدة اما هواء واحد ان قطعته بعینها من‌الهواء لو تحمل کلمة واحدة وتوصّلها الی‌السامع ، لزم ان لا یسمعها الا ذلک‌السامع الواحد ، فالملازمة مسلّمة ، لکنا نختار انه لیس حاملها واحداً ، وان کان‌المراد ان حاملها ان‌کان الهواء الواحد المتموّج والممتدّ فی محلّ القرع فی جمیع‌الجهات الی‌الآذان الکاینة فیها، لزم ان لا یسعها الا سامع واحد، فالملازمة ممنوعة ، لأن‌الحرکة التموجیّة ان کانت حرکة واحدة ، فظاهر ان‌الصوت التابع لها ایضاً صوت واحد ، وکما ان هذه‌الحرکة حرکة واحدة سیّالة منتشرة فی جمیع‌الجهات والواصل منه فی کل سمع وان‌کان جزءاً منه لکن‌الجزء والکل فی کل صوت متشابهان ، فلا یلزم محذور ، وان‌کانت فی‌الهواء المتموج‌مطلقاً والهواءالراکد فی‌الصماخ،یلزم ان لایحس‌بجهةوحدة من‌القرب والبعد، فتعیّن ان‌یکون موجوداً فی‌خارج‌الصماخ فی‌الهواء المتموج المنفلت من تحت‌الضغط لا فی‌الهواء المتموج مطلقاً الی حیث یذهب‌التموج ، کما زعموا ، اذ لیس من شرط وجودالصوت مطلق‌التموّج علی ای حدٍّ کان من‌السرعة والبطؤ ، والشدّة والضعف، والا لکان الهواء فی اکثرالأمر ذا صوت، اذ قلّما یخلو عن تموّج ما، بل سبب وجود الصوت فی‌الهواء هوالتموّج الحاصل للهواء الذی ورد علیه‌الضغطة وانفلت من تحتها کاینا ذلک‌التموّج علی حدٍّ خاص من‌السرعة والشدّة حتی ینتهی الی حدٍّ لوفرض علی حدٍّ ابطأ منه اواضعف ، لم‌نقرض صوت، ولا ان هذا التموّج الذی وصفنا لا

يوجد فى الهواء الى حيث يسمع الصوت ، فالصوت لا يوجد فيه الى حيث يسمع .

ثمّ اعلم : انّ وجود الشيء المحسوس فى المادة ليس هو وجود المحسوسى ، اذ لو كان وجوده فى المادة وجوداً ادراكيّاً لكان بوجوده مدركاً ومدركاً، بل دركاً، واذ ليس ، فثبت ان وجوده المحسوسيّ غير وجوده فى المادة ، وهو وجوده فى المدرك ، واذا تحقّقت هذا فتعلم انه لابدّ فى السماع من وجود المسموع فى السمع ، فاذا تحقّق خارج الصماخ صوت كان بينه وبين السمع بُعد يمكن فى مثل هذا البعد ان يفعل مثل هذا الصوت فى مثل هذا السمع بفعل شبحه ومثاله فى السمع بتوسط الجسم السيّال الذى بينهما بان يكون المتوسّط ممكناً ومؤدياً لأثره الى السمع بقبول لا كقبول موضوع الصوت ايّاه ، اعنى القبول المادى الوضعى، بل كقبول النفس لصورها العقليّة كما ستعرفه فى الابصار، انشاءالله تعالى . ولست اعنى: ان وجوده فى المتوسط وجود تجرّدى، بل اعنى : انه وجود مادى اكمل من وجوده فى الموضوع وانقص من وجوده فى المدرك ، وقد عرفت ذلك فى اللمس ، واذا كان ما فى السمع هو سماع ما فى الخارج بحسب وجوده الخارجى ، فتشبح سمعك بالصوت الجزئى هو سماعك ايّاه، وهذا ليس معناه انه اذا حصل فى سمعك شبح صوت معيّن موجود فى مكان معيّن، نعرف انّ فى الخارج صوتاً جزئياً معيناً ، بل معناه ان هذا الموجود فى السمع لمّا كان شبح صوت جزئى معين لوجوده فى الموضوع الجزئى المعيّن الكائن فى موضع معين وبعد معيّن وفى جهة معينة ، وكان هذا الموجود فى السمع هو سماعك واحساسك بهذا الصوت الجزئى على نحو ماكان عليه فى وجوده الجزئيّ الخارجى، فاذن سماعك اياه، هو ان تحسّ بوجوده فى ذلك المكان الذى هو فى جهة وبعد معيّنين منك ، فاذن قد ادركت مكانه وجهته وحدّه من القرب والبعد ، الا ترى انّك اذا سئلت عن صوت لا بحضرتك «باين هو؟» ماتقول فى الجواب انه موجود فى الهواء الذى بحضرتنا، بل انّه فى الموضع الفلانى ويأتينا منه، واما ما يعرض احياناً من عدم الاحساس بجهة الصوت اصلاً او على وجه الكمال ، فهو لغفلة النفس وسرعة انقضاء الصوت .

واما اشتباه البعید بالقریب کالرعد بذوی الرحی، فلوجود الخلل فی شرائط الاحساس کالبعد المفرط وعدم کون الأذن علـی وضع ینبغی ان یکون علیه لیقع علیه الاحساس علی الکمال، فانه کما ان اصل الاحساس مشروط بعدّة امور لا یتحقق بدونها، فکذلك الاحساس علی وجه الکمال وعلی ما علیه المحسوس فی وجوده مشروط بمرتبة خاصه، فمن تلك الأمور فاذا جاوزها زیادة ونقصاناً یتطرّق الخلل فی امر الاحساس . الا یری ان الکواکب مع کونها علی بعد الآلاف الوف منها یحسها البصر علی بعد فرسخ منّا وانه یحسّ الشهب والنیازك فی طبقة الثوابت . ثمّ ان هیهنا مظنّة ان یقال : فاذا کان محلّ حدوث الصوت وموضوعه هـو الهواء المنفلت من تحت الضغطة وکان الباقی منه الـی حیث یسمع لیس بموضوع لـه ، بل کـان مؤدیّاً فقط من غیر ان یقبلـه قبول الهواء المنفلت ، فلابدّ ان لا یمیل الصوت مع الـریح الی جهة یهبّ الریح الیها ، فانـه لیس حاملاً للصوت حتی یمیل حامله ، وقد جرّب انه یمیل الیها .

والجواب : ان الهواء الواصل من بین موضوع الصوت والاذن ، لیس مؤدیّاً علی ای حال کان ، بل اذا کان علی انفعال واندفاع مخصوص من قبل الهواء المنفلتة، فان الصوت کما ان الهواء لا یصیر موضوعـاً له الا اذا انفعل وتحرّك بحرکـة انفلاتیة ، فکذلك هو لا یصیر مؤدیّاً له الا اذا انفعل واندفع اندفاعاً ما، ساریاً ذلك الاندفاع الی الهواء الراکـد فی الصماخ ، فلهذا اذا اهبّ الریح فی جهة وقـوی ذلك الاندفاع المخصوص فـی تلك الجهة لاعانة الـریح علیه وضعف فـی الجهة الاخری فیشوّش الاندفاع المخصوص ، مال الصوت الی تلك الجهة ، ویسمع صوت مشوش غیر متمیّز کمال التمیز ، ولهذا ای ولأن تأدیة الهواء للصوت مشروط بالانتفاع المذکور رأیت الضربة من بعید قبل سماعك الصوت الحاصل بها .

تنبيه

على ما يستنبط مما سبق لتبيان امور مخفيّة على بعض الأذهان

فنقول: قدعرفت ان الذى هو الأصل فى حدوث التموّج الذى لا ينفكّ عنه الصوت، هو انضغاط الهواء المتوسّط بعنف، وسبب هذا الانضغاط ، هو المقاومة بين القارع والمقروع ، وقيام كل منهما على وجه الآخر لعدم تمكينها الهواء المتوسّط من الدفع والنفوذ فيها ، والصلابة تعين على ذلك لئلا يندفع بسرعة ، والملاسة والتكاثف ايضاً يعينا عليه لئلا ينفذ الهواء فى خرج الخشونة والتخلل، وهذه المقاومة بتحميل الفاعل والمنفعل بفعل وانفعال قويّين عظيمين فى زمان قصير ليس فى وسعها فى مثل هذا الزمان مثل هذا الفعل والانفعال. واذا تذكّرت هذا يمكنك ان تعرف انه ما السبب فى حدوث الصوت عند ضرب الماء والهواء بجنسه اوبغير جنسه ، فانه اذا حمّل الهواء المتوسّط وكلّف على ان ينفذ فى الماء ويشقّه شقاً عظيماً فى زمان قصير جداً ، ابى الماء على ان يقبل هذا النفوذ والشق فى هذا الزمان القصير ، فليس الماء فى قربه ان يقبل هذا الشق ، فلم يندفع فى وجه المتوسّط ، ولم يمكنه فى النفوذ فيه، بل قام فى وجهه، ولا ايضاً فى القوّة الهواء المتوسّط ان يشقّه هذا الشق فى مثل هذا الزمان ، فامتنع عن النفوذ فيه هذا النفوذ . الا ترى انّك اذا امررت السوط فى الماء برفق ، يمكنك ان تشقّه بسهولة ، واذا استعجلت قويّاً استعصى عليك ، وهكذا فى الهواء ، فان جزءاً منه قد يصير مقاوماً وضاغطاً لجزء آخر منه منضغط متوسّط بين الجزء الاول وبين القارع المزاحم .

واما الصّداء ، فانه يحدث عند قراع المتموّج المؤدى للصوت للجسم الذى فيه صلابة ما ، سيّما اذا كان فيه ملاسة وتكاثف كجبل او جدار ، فان الهواء المتموّج المؤدى للصوت المتموجة باندفاعه الى الجبل مثلاً اذا وصل اليه ولم ينفذ فيه لكان الصلابة فقرعه والصداء وانصدم منه، يرجع منه الى القهقرى محفوظاً على نحو اندفاعه

مؤدیّاً للصوت من قبل الجبل ، فان الجسم الصلب الأملس لا یتعدّی الصوت عنه ، بل یؤدی الصوت الواصل الیه انصلبت فیه کنصبة الی المصوّت ، فامره من الصوت کامر المرآت من المبصر، کما ان صورة المرئی وشبحه لا یتعدّی عن المرآت بل یرده المرآت و یؤدیه الی مقابله· فکذلك الصلب الأملس لا یتعدی صورة الصوت عنه ، بل یرده ویؤدی الی مایقابل، فالصداء هو الصوت الاول المسترجع بارجاع القلب الأملس ایّاه .

واعلم انه کما ان لکل ضوء عکساً ما، فکذلك لکلّ صوت صداء ما، لکن بعضها لضعفه لا یسمع وبعضها یسمع غیر متمیّزة عن الأصل ، فان المسافة بین رادّ الصوت المصوّت اذا کانت قلیلة ، لم یسمع الأصل والعکس فی زمانین متباینین ، بل یسمعان کأنهما صوت واحد یسمع فی زمان واحد ، واما ان کان العکس بعیداً عن المصوّت فصل الزمان بینهما فصلاً محسوساً، وان کان المصوّت فی داخل صلب املس کالحمّامات تکثیر الإنعکاس[1] من الجوانب غیر متفاصل بعضها عن بعضها ومتفاصلاً بعضها عقیب بعض احیاناً . وهذا هو السبب فی کون صوت المغنّی فی الحمام اقوی من صوته فی الصحراء ، لتضاعف صوته بالصداء المحسوس معه غیر متمیّز عنه لما عرفت .

فصل [۱۱]

فی البصر

والکلام فی الإبصار یستدعی الکلام فی الضوء واللون والشفیف ، وفیه کیفیّة الاتصال بین الحاسّ والمحسوس البصری .

فلنتکلّم اولاً فی الاختلاف الواقع فی الضوء واللون والنور والشعاع واللّمعان بعد شرح اسامیها فنقول : اعلم ان الجسم الذی لیس من شأنه ان یحجب عن رؤیة ما خلفه هو الشفیف والکیفیّة التی اذا کان الجسم متکیّفاً بها وکان بینه وبین البصر

---

۱ ــ کالحمّامات ، یتکثر الإنعکاس .

شفيف لا يحتاج فى ان يرى الى وجود شىء آخر فيه انكانت لذلك الجسم من ذاته، فهى ضوء كما للشمس ، وانكانت مستفادة منخارج ، فهى نور كما للقمر ، وهذه الإجسام والكيفيّة التى يتخيّل على بعض الأجسام كأنها يتلألأ وكأنها شىء مفيض منه ، وكأنّها يستر لونه[1] انكانت لذلك البعض من الأجسام من ذاته فهى شعاع وان كانت منخارج فهو بريق كما يحسّ فىالمرآت ونحوها ، والكيفيّة التى لا يستنير الجسم من خارج الا اذا كان فيه استعدادها القريب منالفعل يسمّى لوناً .

[الأقوال فىاللّون وانه ليس منالكيفيّات ، او انه كيف خارجى]

ثم اعلم : انّ منالناس من ظنّ انالنور الذى يرى على هذهالاجسام ليس كيفيّة تحدث فيها، بل هواجسام صغار ينفصل منالمضىء فىالجهات، ملازمة للابعادالواصلة بينالمضىء والاجسام التى تثير منتقلة بانتقالالمضىء ، فيقع على هذهالاجسام، فتثير هى بها . ومنهم من ظنّ انالنور لا معنى لـه ، وانّما هو ظهور اللون . ومن هؤلاء قوم يرون انالضوء ايضاً ليس الا شدّة ظهور لونها واللمعان الذى يترآى فىاللامعات، ليس الا شدّة ظهور لونها .

ومنهم من قال : ليس الأمر على هذهالصفة، بلالضوء شىء واللّون شىء ، لكنّه من شأنالضوء اذا غلب علىالبصر ان يسترلون مافيه، والشمس ايضاً لها لون ومعاللون ضوء ، فيسترالضوء اللون باللّمعان كما للقمر وكما للسبخة للسوادالصيقلة[2] اذا لمعت رأيت مضيئة لو لمتر سوادها .

قالوا : وهذا غيرالنور ، فانالنور هو ظهور اللون لا غير ، والضوء ليس ظهور اللون بلشىء آخر، وقد يخفىاللون، وان هذهاللوامع فىالليل يظهر نورها فىالظلمة، فيخفى لونها ، واذا ظهرتالشمس غلب نـوره وخفى وظهر لونها . فلننظر فى صحّة هذهالمذاهب وفسادها .

---

۱ ـ يستنير .

۲ ـ الصقيلة ـ م .

فنقول : اما المذاهب الأول فبديهي البطلان لا نحتاج الى ابطاله ، وان اشتهيت كثيراً فاستمع فى ابطاله عدّة كلمات منبّهة ، فلنستفسر منهم اولاً سبب انفصال هذه الاجسام الصغار من المضيء في الجهات ، فهل السبب هو ان كل جسم مضيء يستدعى بذاته وطبيعته تفرّق اجزائه وتشتّتها، وكيف يمكن هذا، والاتصال لازم لكل جسم، فكيف يستدعي الانفصال ، فانه اقتضاء الشيء لعدمه وهو محال . واما السبب هو انّ الجسم المضيء ثقيل بالطبع غير متماسك الأجزاء فبثقلها وعدم تماسكها تنفصل عن كلها، وهذا باطل، فان المضيء اما فلكي ، فليس له ثقل ولا خفّة، واما عنصري كشعلة النار ، وهو ايضاً ليس بثقيل . على انّا لو فرضنا ان كل مضيء ثقيل ، وانّ انفصالها بالسبب المذكور لوجب ان يكون انفصال هذه الاجسام دائماً الى السفل وان لا يستنير بها الاجسام التي وقعت من تحت المضيء دون التي وقعت فوقه وفي جوانبه . واما السبب هو القاسر ، وليس هناك قاسر خصوصاً فى الفلكيّات، وعلى تقدير وجود القاسر فالقسر الدائمى ايضاً محال . وايضاً هذا المذهب مستلزم لجواز الخرق على الأفلاك وهو ايضاً محال ، وهذا القدر كاف هيهنا ، وان امكن ان يؤتى لابطاله بوجوه كثيرة ، لكن الفهم لا يحتاج اليها .

واما المذهب الثاني وهو مذهب من لا يرى لهذا النور معنى بل يجعله ظهور اللون، فنقول : هذا ايضاً فاسد ، فان ظهور اللون اما ان يعنى به وجوده فى نفسه، اووجوده عندالبصر ، اوحدوث احد هذين الوجودين ، وهذه كلها بديهي البطلان لا معنى لها، واما ان يعنى ان النور هو ما يظهر به اللون فى نفسه او عندالبصر ، فهذا يدلّ على نقيض مدعاهم ، فانه يدلّ على المغايرة بين النور واللون ، اويعنى به ، ان النور نفس اللون فهذا ايضاً باطل ، فان اللون بعضه يضادها بعضها آخر منه ، والضوء لا يقابله الا الظلمة .

وايضاً : فان بعض الأجسام قد ينعكس منه النور وحده على جسم آخر كانارة المستنير بمقابلة الشمس للحائط الذى لا يقابله الشمس ، وقد ينعكس من هذا الجسم

بعینه اذا قوی اشراق الشمس علیه الی الحائط النور واللوّن معاً حتی یخضر الحائط ، فلو کان النور نفس اللون ، لکان تأثیر الجسم الأخضر فیما یقابله دائماً الخضرة لا تارة النور فقط ، وتارة النور واللون معاً .

فان قلت : هذا الجسم الأخضر لا ینعکس منه الی الحائط نور اصلاً ، بل ما یری هو ظهور لون الحائط .

قلت: لو کان کذلك فلم اذا اشتدّ الضوء علی الجسم الأخضر، یختفی هذا، واخضر الحائط .

واما مذهب قوم منشعب من هؤلاء ، وهو ان الضوء فی الشمس والنار واللامعات ایضاً هو ظهور الوانها ، فقد یظهر بطلانه بما ذکرنا من الترديد والوجه وبما سنبیّن ایضاً ان لیس للبسائط فلکیّاً کان او عنصریّاً لون اصلاً . وایضاً ما قالوه فی اللامعات ان لمعانها انّما هو شدّة ظهور الوانها ، یدلّ علی بطلانه ، انه لو کان کذلك، لوجب ان لا یری بها فی الظلمة الا لمعان فقط ، ولیس کذلك ، فانّها اذا جیء بها قریباً من البصر ، یری فیها اللون کما یری اللمعان .

واما المذهب الأخیر ، فبطلان قوله : ان الشمس ایضاً لون «الی آخره» یظهر بما سنبیّنه ان البسیط لا لون له. واما قوله : فی اللامعات من انّها فی الظلمة یظهر لها نور فیخفی لونها ، فان اراد به انّ نورها یخفی فی الجملة فمسلّم ولکنّه لا یدل علی ان لمعانها هو ظهور الوانها ، وان اراد انّ لمعانها یخفی لونها رأساً بحیث لا یری فیها لون وان اجتهد ، فهو خلاف الواقع علی ما عرفت آنفاً ، واما ان شدّة الضوء لها تأثیر فی اخفاء اللون فی بعض الابصار ، فهو حق .

فصل [۱۲]

ذکر حججهم علی مذهبهم وردّ هذه الحجج

فان استدلالنا علی بطلان مذاهبهم التی احتجّوا علیها صار معارضاً بها ، فلابدّ

لنا من رد احتجاجاتهم حتی يظهر ما هو الحق .

فنقول: اما الحجّة التی تمسّك بها اصحاب المذهب الاول هی قولهم : ان الشعاع لا محالة ينحدر من عندالشمس ويتّجه من عندالنار . وايضاً : فان الشعاع يلقی جسماً، فينعكس منه الی غيره ، والإنعكاس حركة جسمانيّة . وهذه القياسات كلها فاسدة ، فان مقدماتها غيرصحيحة ، فان قولهم : الضوء ينحدر او يتّجه اوينعكس ، غير مسلم علی الحقيقة ، بل هی الفاظ مجازيّة يقال فی المحاورات علی سبيل التوسّع . بل الحقّ ان الشعاع يحدث فی المقابل دفعةً ولمّا يحدث من شیء عال اومن شیء مقابل، يتوهم انه ينحدر منه اويتّجه منه. وامّا انتقال الشعاع، فليس باظهر من انتقال الظلمة، فيجب ان يكون الظلمة ايضاً جسماً منتقلاً ، وليس شیء منهما با نتقال ، بل بطلان وتجدد علی اتصال تبعاً لحركة المفيض علی اتصال ، فان التزم احد : ان الظلمة ايضاً جسم منتقل ، فنقول : فرؤية الظلمة حينئذٍ لما كانت عنده علی ما يقوله القائل بكونها عدم ملكة من انها ليست شيئاً يری بل هو حالة عدم الرؤية ، فيتوهم انه يری شیء كما اذا اغمض العين يتخيّل انه سواد ، بل كان رؤية الظلمة عنده لكونها بزعمه جسماً رؤية جسم مخصوص ، فيلزم ان يكون الظلمة مرئيّة بالذات ، وكان الضوء ايضا مرئيّاً بالذات ، فهو اما مستند الی حقيقة مشتركة بينهما، وليس بينهما معنی يمكن ان يكون مرئياً بالذات، واما لأحدهما بنفسه وبذاته وللاخر بتوسط، وليس شیء منهما مرئياً بتوسط الآخر. فظهر ان هذا الإلتزام فاسد، وبهذا التقريب تبيّن انها ليست كيفيّة وجودية علی ماذهب اليه البعض، لأن الظلمة ای الشیء الذی نظنّ انا نراه عند عدم الضوء لو كانت لها حقيقة لكانت مرئيّة فی الواقع، ولو كانت مرئية فی الواقع، لوجب ان يوجد بين فتح العين عليها وغمضها عنها تفاوت ، والتالی باطل بالضرورة ، فان كلّ من كان عينه مفتوحة فی الظلمة ثمّ غمضها لم يجب[1] انه لا يری شيئاً كان يراه قبل الغمض بل يجد من نفسه فی كلتا الحالتين

---

١ ــ لم يجد ــ م .

کانّه یری شیئاً مسوداً مظلماً ، وبین انــه لا یری فی حالةالغمض شیئاً ، بل هی حالة عدمالرؤیة ، ویتخیّل انه یری شیئاً ، فکذا فی حالة فتحالعین علیالظلمة ، فانّها ضدٌ للضوء والضوء لما کان فایضاً منالأجرام السماویة ، فالظلمة ایضاً لا یمکن ان یفیض اذ لیس فیالصّور السماویة تضادٌ ، فکیف انیکون افعالها الاولیة متضادة، ولایجوز ایضاً ان یفیض منالاجسام العنصریة ، فــانالصور العنصریة متضادة ، فثبت انالظلمة عدم ملکة ، ای هی عدمالضوء عمّا من شأنه انیکون مستضیئاً .

واما اصحاب المذهبالثانی ، وهمالذین لا یرون لهذا النور معنی ، بل یجعلونه ظهوراللون مع قوم منشعب منهم، وهمالذین یجعلونالضوء واللمعان ایضاً ظهوراللون کما یجعلون النور ظهوراللون، فحجّتهم جمیعاً هی : انالبصر اذا اضعفته الظلمة، فان صادف فی هذهالحالة ماله او فیظهوراً کلون اللامع باللیل ، بَهَرَ منه ، لکون ظهوره شدیداً فی نظره بالقیاس الیالظلمة اللیلیّة بضعف[1] عرض له بالظلمة، فتأثّر واضطرب ویری بریقاً ولمعاناً یحسب انه امر غیراللون، ولیس کذلك، ثمّ اذا انکر هذا الظهور بظهور اقوی منه ، یری لونه کما اذا حضر عنده فی هذهالحالة سراج ، فلکونه اقوی ظهوراً من لوناللامع وکونالبصر فیالقوّة دون حدٍّ یدرك به لونالسراج بسهولة لبقاء ضعفه بعد ، بَهَرَ منظهور لونالسّراج ، فیجیء فی نظر شدیداً مترقرقاً ، ویری بریقاً وشمّاعاً ، لکنه لتقومه لظهورالسراج قلیلاً ، یری لوناللامع ، ولکن لا یری لونالسراج مالم یتقوم بظهور اقوی منه کالفخت مثلاً ، فانه ان عرض حینئذٍ فخت انکسر عنده ظهورالسراج فیراهکانّه لا ضوء له، وکذا الفخت بالنسبة الیظلّ البیوت، فانالفخت یبطل عندظلّ البیوت ، وکذا ظلّالبیوت بالقیاس الی ظهور لونالشمس . فظهر ان ما یری منضوء وبریق یلزمالملونات لیس شیئاً فیالمرئی نفسه ، بل هو امر یعرضالبصر بالمقایسة بین ما هو اقلّ ظهوراً وما هو اشدّ ظهوراً، فشدة ظهورالضوء

---

۱ ـ یضعف ـ م .

وضعفه هی شدة تأثرالبصر وقلته . وهذا الـدليل انكان تاماً فهو كما يجرى فى انّ النور عين ظهوراللون ، فكذلك يجرى فى انالضوء ايضاً عينالنور ، فالقائل بالمطلق خير منالقائل بالمقيّد. وانت لا يخفى عليك انهذا الذى ذكروه لا يصلح حجّة على دعويهم، فانه لا يدل على ازيد من انالبصر يعرض له اختلاف حال فىادراكاته بحسب تأثيراته المختلفة منالمدركات ، ونحن ايضاً لا ننكره ،واما ان ليس لما يقال له ضوء اونور حقيقة سوىالأمر الذى يعرضالمبصر ، فهو ممنوع ، والـدليل لا يدل عليه ، فلم لا يجوز انيكونالنور والضوء لها حقيقة، ويكون عروض هذهالحالة فىالإدراك لأنالضوء لما كان لـه مراتب مختلفة بالشدّة والضعف فالضعف منه اذا كـان منفرداً بنفسه عنوجود ضوء اقوىمنه غالبعليه رئى فاذا وجد ضوء اقوىفالضعيف استغرق واضمحلّ فيه ، فـلا يرى منفرداً متميّزاً ، فيرى لونـه انكان له لون لعدم اشتغالـه بالضوءالمنبعث عنالملوّن ، فانا لا نبالى من ان يشتغل البصر فىالجملة بضوءالملون عن ادراك لونه بحيث لا يراه الا بتحديق وامعان . نعم لو منع مانع انالنور والضوء لهما حقيقة سوىالأمر العارض للبصر واستند منعه بما ذكروه فـى مقام الاستدلال ، فهو يصلح سنداً لهذا المنع .

واما اصحاب المذهبالرابع، وهمالذين يقولون: انالشمس والكواكب ايضاً لهما لون ، فنحن قد بيّنا لـك بطلان مذهبهم ، ولم يصل منهم الينا حجّة لهم على دعويهم حتى ننظر فـى صحّته وفساده ، واذا ابـطل الآراء الفاسدة فـى امرالضوء والنـور ، احتجاجاتهم عليها ، وثبت ان لهما حقيقة غيرحقيقةاللون ، فيليق بنا الآن ان ننظر فى انالعلّة القريبة فى وجودهما هـل هىالأجرام السماوية منالـكواكب فقط ، ام هى وبعض الاجسام العنصرية ايضاً .

فنقول : انالضوء لا يكون الا منالأجرام السماوية، فانه لا ضدّ له على ماعرفت آنفاً ، ولا مقابل لـه الا عدمه ، تقابلالعدم للملكة ، ومالا يكون له ضدّ ومقابل ، لا يمكن انيكون اثراً لما له ضدّ اذ آثار العلل المتقابلة منحيث هىمتقابلة فهواثر لما لا

مقابل له ولا ضدّ له ، وليس هــو الا الاجرام السماوية ، اذالاجسام العنصرية كـلـّها متقابلة متنافية فـالضوء ليس الا من الاجرام السماوية ، والنقض بالنار واللامع بالليل ونحوهما مندفع بان اضوائها ايضاً هي ضوءالسماوی ، فان اجسام هذا العالم لا يخلو عن ضوءالسماوی قـطـّ حتى الاجسام المشفـّة التي لا يحس فيها الضوء اصلاً كغير الكواكب من الأجرام السماوية وكرة الأثير والهواء من العنصرية ، فانا سنـُبيـّن انّها ايضاً يقبل الضوء نحواً من القبول ، ويرفع استبعادك فيما قلنا : انك ترى الثلج في الليل الظلماني ، ولا يمكن ذلـك الا بوجود ضوءٍ فيه ، فانك ستعرف ان بياض الثلج ليس له حقيقة ولا هو بياض بالحقيقة ، بل انما هو، لان الثلج اجزاء صغار جامدة شفـّافة خالطها الهواء ونفذ فيها ضوء وانعكس عن سطوح بعضها الى بعض وصار متراكماً ، ولأن تلك الاجزاء صغار والضوء فيها متراكم يرى شيئاً متصلاً ابيض، فبياض الثلج هو هذا بالصفة المذكورة ، فلو لم يكن في الظلمة شيء ما من الضوء ، لم يمكن ان يرى فيها لثلج بياض ، فـان استبعدت كون الضوء الذي في الثلج والنـّار ، وخصوصاً الـذي في المصباح ، فانه في الكثرة والقوة بحيث يستنير بـه مسافة بعيدة من السماوي على ان وجوده الضوء في الظلمة ان كان لكان شيئاً قليلاً بحيث لا يحس به فكيف يحكم بان الضوء الذي يـرى في المصباح هو الضوء السماوي ، فارفعه بان الاجسام متفاوتـه في قبول الضوء بحسب اختلافها في الصقالة وعـدمها ، فبعضها في نقصان القبول بحيث لا يحس فيه بضوءٍ اصلاً كـالارض واكثر المركبات ، لعدم صقالتها ومـلاستها وبعضها يحس فيه بضوء ضعيف كـالثلج وبعض المياه الصافية ونحوهما لان فيها من الصقالـة والملاسة ماليس في الصنف الاول، وبعضها يحس فيه بضوء اقوى كشعلة النار الحطبية، فانها اقبل واحفظ للضوء، اذ هي اصقل من الصنفين الاولين، وبعضها يحس فيه بضوء اقوى كالمصباح ونحوه، لكونه اشدّ ملاسة وصقالة من الجميع ، اذالشعلة هي الدخان المشتعل والشعلة الحاصلـة من الدخان الدهني اصقل من الدخان الحطبي ، فـانه أقلّ دسومة من الاول ، فهو اشدّ قبولاً للضوء واحفظ .

فان قلت : لو كان الضوء الشعلة السماوي ، لوجب ان يكون ضوئها في النهار اقوى

منه فی‌اللیل .

قلت : هو کذلك ، الا انه لوقوعه فی ضوءالنهار واضواءالأجسام الکثیرة وفی جنب ضوءالشمس وباستهلاکه فیه ولاشتغال البصر بهذه‌الاضواء ، لا یری له‌البصر عظمة یراها له فی‌اللیل . علی ان هذا الإیراد لا یختصّ برأینا ، فانه علی رأی من قال بان مبدأ ضوء هذه‌الاجسام المذکورة هی طبایعها ایضاً ، یرد نظیر هذا الایراد ، فان المبدأ لوکان هی‌الطبیعة وهی فی‌النهار لیس اضعف منه فی‌اللیل ، فلم کان اضواؤها فی‌النهار اضعف منها فی‌اللیل ، ولا جواب عنده الا ما ذکرناه .

فصل [۱۳]

فی‌تحقیق کیفیة حدوث‌اللون وانه‌له حقیقة موجودة‌مغایرة لحقیقة‌الضوء ووجوده وذکرالآراء المختلفة للناس فیها .

فلنقصّ اولاً آرائهم مع استشهاداتهم علیها ، ثمّ لنشر الی انها غیر دالّة علی مطلوبهم وانه غیرصحیح فی نفسه ، ثمّ نبیّن ما هوالحق عندنا .

فنقول: ان من‌الناس من یری، ان‌الألوان لاحقیقة لشیء منها اصلاً، اما البیاض، فلانه انما یحصل من نفوذالهواء والضوء معاً فی‌الاجسام الشفافة المتصغّرة جداً .

وتوضیحه: ان‌الجسم المشف اذا یتجزّی الی‌اجزاء صغارمتراکمة وخالطها الهواء ونفذ فیها الضوء ، فیقبل سطوحها الضوء ، فلان تلك‌الأجزاء شفّافة یتأدی ضوء کل منها الی آخر وینعکس عن سطح کل منها الی‌الآخر، ولان تلك‌الأجزاء صغار والأشعّة متعاکسة متراکمة فیها یری‌الجمیع کأنه شیء متّصل ابیض، فالأمر المحسوس موجود فی‌الخارج الا انه لیس شیئاً سوی‌الضوء الموصوف بالصفة‌المذکورة ، ولیس هو کیفیة تابعة لمزاج یحصل بتفاعل یؤدی الیه . وشاهدهم علی ذلك ، ان‌الثلج وکذا زبدُ الماء یری ابیض ، ولیس فیه تفاعل یؤدی الی مزاج یترتب علیه لون، بل انقسم الشّفاف المائی الی‌اجزاء صغار وخالطهااجزاء هوائیة ونفذ فی‌خلالها واعماقها الضوء

وانعكس وتراكم الأشعة بعضها على بعض، فالشعاع المنعكس المتراكم فى تلك الأجزاء يقال له : البياض .

وايضاً: ان الزجاج شفاف فاذ سحق سحقاً عما يزول عنه الا شفاف ويرى ابيض بلا حصول تفاعل ومزاج بين تلك الاجزاء يتبعه ذلك البياض .

وايضاً : ابعد من المذكورات فى حصول المزاج موضع الشق الشفاف الثخين ، فانه يرى ذلك الموضع ابيض ، واما السواد فيتخيّل لضد ذلك ، يعنى لعدم غور الهواء والضوء معاً فى عمق الجسم . واما باقى الالوان فيتخيّل بحسب اختلاف الشفيف كمّاً وكيفاً وتفاوت مخالطة الهواء والضوء وعدم غورهما الذى هو سبب تخيّل السواد، انما هو لأن بعض البسائط عند هذا البعض غير شفّاف لتكاثفه كالأرض وكالماء فى الجملة كما يشهد به قول القائل الرابع الذى سيأتى .

ومنهم من جعل الماء سبباً لتخيّل السواد ، قال : ولذلك اذا ابتل الثوب مال الى السواد ، لان الماء يخرج الهواء ولا يشفّه اشفافه ، فلا ينفذ فيه الضوء الى السطوح ، فتبقى مظلمة، وهذا القائل ان قال : ان الماء يوجب تخيّل السواد مطلقا، فهو سخيف، فان عدم اشفاف الأرض اكثر من عدم اشفافه ، بل لا اشفاف لها اصلاً ، فهى اولى بان يكون سبباً للسواد . وان قال : ان الماء ايضاً له مدخل فى تخيّل السواد فى الجملة لكونه غير شفيف بالقياس الى الهواء ، فهذا لا يناسب المذهب الاول .

ومنهم من جعل السواد لوناً بالحقيقة ومن اصل الألوان ، قال : ولذلك لا ينسلخ ، واما البياض فيتخيّل لمثل ما مر ، ولذلك يمكن ان يصبغ . قال : ونعلم ان السواد لا يقبل لوناً ، كما ان البياض يقبله، فكان البياض لا شفافة معرّى مستعد والمعرّى عن الكيفيّات قابل لها من غير حاجة الى ازالة شيء ، والمشغول لواحدة لا يقبل غيرها الا بزوالها .

وقوم آخرون قالوا : ان الأسطقسات كلها مشفة، لكنها قد تتركب فيحدث منها البياض على الصفة المذكورة، وذلك بأن يكون السطح المسطّحة من اجزاء الأسطقسات

مواجهة للبصر، فينفذ فيها شعاع المضیء والبصر ، فيتخيّل فيها البياض، وقد تتركب فيحدث منها السواد، وذلك بان يكون زوايا اجزاء الأسطقسات مواجهة للبصر ، فلا ينفذ فيها الضوء ، لان الزوايا مانعة عن الاشفاف ، فهی وان استضاءت ، لكنّه لا ينفذ فيها فيظلم[1] فيتخيّل السواد . وهؤلاء الذين قصصنا عليك اقوالهم، كلهم مشتركون فی ان البياض يتخيّل بسبب تخلل الهواء للاجزاء المتصغّرة الشفافة ونفوذ الضوء فيها ومفترقون فی امر السواد من وجه، فالاولان مع الرابع ثلاثتهم جعلوا السواد محيلاً من الكلام الناشی عن عدم اشفاف الاسطقس ، ثمّ الاولان افترقا عن صاحبهما باتّهما جعلا عدم الاشفاف مستنداً بذات الأسطقس ، وصاحبهما جعله مستنداً بوضع اجزاء الاسطقسات لا بذواتها ، وافترق الاول عن الثانی بانه ما عيّن العنصر الغير المشف ، والثانی عيّنه ما به ماء ، والثالث جعل كيفيّة حقيقية ، فهؤلاء كادوا ان يقولوا : ان لا حقيقة للون الا ظهور الضوء وخفاه ، وكأنهم كلهم واحداً فی امر السواد ، بازاء اولئك الذين من قبلهم، وبازاء هؤلاء قوم لا يقولون بالمشف اصلاً ويرون ان الاجسام كلّها ملونة ، الا ان بعضها لما كان فيه ثقب ومنافذ كثيرة ينفذ فيهما شعاع المضیء الی الجهة الاخری، وشعاع البصر، فيری ماوراءه فيظنّ انه شفّاف ولا اشفاف فيه اصلاً. فهؤلاء القوم يقولون بان لكل من الضوء واللون حقيقة فی الخارج مغايرة لحقيقة الاخری ، وبان لا جسم الا وهو ملّون وان الاشفاف لا حقيقة له .

واما حجّة القائلين بان الألوان تخيّلات علی ما وصفوه، فليست الا امثلة معدودة علی ما عرفتها من الثلج وزبد الماء والزجاج المدقوق وغيرها من عدّة جزئيات اخر، وهی غير وافية بدعويهم، فان مقصودهم، ان كل لون علی ما قالوه وكون البعض كذلك يدلّ علی ان الكل كذلك، فما ذكروه لاثبات دعويهم ليس الا استقراءاً ناقصاً اوتمثيلاً، وشیء منهما لا يعتبر فی المقامات البرهانية ، فانه لا يفيد الا ظنّاً .

---

۱ – فيتخلّل .

واما القائل بأن الأسود غير قابل للون آخر ، فقد كذب ، فانالشعر الأسود وكذا الزيبق الأسود قد يصير بالحيل ابيض كالتدخين بالكبريت وغيرذلك ، وكذا بعض الاجسام المسودة اذا احتيل بمثل الاسفيداج اوغيرهحيلة ما حتىيغوص فيه ويتحلّل السواد ، يصير ابيض ، وكذا الشيب انكان على ما قالوا من انالشعر الأبيض هوالذى كان اسود بعينه، فاذن بقى دعويهم بلا دليل فيالمحتمل، فالآن نبطله حتى ظهرالحق .

فنقول : اما نحن فلا نضايق فى ان اختلاطالهواء والضوء بالأجزاء المشفّة قد يصير سبباً لرؤية بياض كما فيالثلج ونحوه ، او غير بياض كما فى قوس قزح ولا حقيقة له، لكنّا نقولالحكم بان جميع الألوان على هذهالصفة فهو حكم كاذب ، فان البياض قد يحدث منغير ذلكالوجه الذى ذكره ، لانالبيض اذا سلق يصير بياضه الشفاف ابيض ، وليس ذلك لانالنار قد احدث فيه تخلخلاً وتفرّقاً فيتخلله هواء وضوء فيتخيّل بياض بل زاده تكاثفا ، ولا لأنّه احال اجزاءالمائيّة الى هوائية باقية فى مقرّها، فاذا وقع عليها الضوء يرى ابيض، لان بياضالبيض بعدالطبخ يصير أثقل، وليس ذلك الا لأنالهوائية قد فارقته ، ولان لوكانت الهوائيّة خلطت به، فبيضه لمّا صار منعقداً هذا الإنعقاد ، فليس حدوثالبياض فيه الا على سبيل الاستحالة . وايضاً: فانالالوان المتوسطة انكانت من تركيبالسواد والبياض لو لميكنالبياض الا ضوء ولا السواد الا ظلمة، لما انعكس منالخضرة والصفرة ونحو ذلك الا ضوء ، اى بياض فقط دونالسّواد ، فانه ظلمة ، وهى عدمالضوء على ما عرفت ، والعدم لا يتصوّر ان ينعكس ، والتالى باطل بالبديهة . فانا نشاهد ، انالخضرة والصفرة ونحوهما تصتبغ بانعكاسها الجدار الابيض خضرة اوصفرة او نحو ذلك ، فثبت ان هذهالألوان ليست مركبة منالبياض والسوادالتخيّليين اى منالضوء والظلمة، بل لهماحقايق منانفسهما موجودة فيالمادة الخارجيّة .

لا يقال : اللازم ممّا ذكرتم ليس الا انالمتوسّطات ما كانت من تركيبالبياض والسواد اللذين لا حقيقة لهما الا الضوء والظلمة ، واما ان لها حقيقة ، فما لزم منه ،

لم لا يجوز ان لا يكون من تركيب السواد والبياض ولا يكون لها حقيقة ايضاً .

لأنّا نقول : انها لو كانت تخييليّة فلكونها متوسّطات بين السواد والبياض ، لا يمكن ان يتخيّل الا وان يكون منشأ تخيّلها ايضاً متوسّطاً بين منشأ تخيّل الطرفين، فيكون مختلطاً منهما ، فيلزم كون المتوسّطات حاصلة من تركيب الطرفين غير تقدير كونها غير مركبة منهما ، هذا خلف ، واذا ثبت ان الاوساط امور محققة ، فلابُدّ ان يكون طرفاها السواد والبياض ايضاً محقّقين، اوتحقّق كل من الواسط والطرف يلزمه تحقق الطرف الآخر ، فتبيّن ، ان السواد والبياض ايضاً لهما حقيقة .

وايضاً : انّا نقول ، لوكان البياض هوالضوء بالصفة المذكورة، لكان السواد الذى يقابله هوالذى يقابل الضوء اعنى الظلمة ، لكنّ التالى باطل فالمقدم مثله ، اما بطلان التالى فلان السواد يرى بالضوء والظلمة لا يمكن ان ترى بالضوء .

وايضاً : المظلم لا يستنير به جسم آخر ، والأسود يستنير به جسم آخر، اذالأسود المقابل للشمس تنير الجسم المقابل له الغير المقابل للشمس، واذاثبت ان السواد والبياض حقيقيّتان ، ثبت ان الألوان المتوسّطة ايضاً حقيقيّة ، اذ تحقق الطرف دليل على تحقق الوسط . واما اصحاب الأخير فيلزمهم اما القول بوجود مشف من غير منفذ ، واما القول بالخلاء لان المنافذ التى ذكروها لا يخلو اما ان تكون مملوة من جسم او لا تكون ، فان كانت ، فامّا ان يكون ذلك الجسم المائى مشفّاً من غير منفذ ، اويكون هو ايضاً مشفّاً بوجود منفذ ، وينقل الكلام اليه ، ولا يمكن ان يذهب الى غير النهاية، فينتهى لا محالة الى وجود مشف من غير مسام، وان لم يكن، اى لم يكن المنافذ مملوة، لزم القول بالخلأ. فاذن ثبت ان الألوان موجودات، وليس اضوائها انها اضواء وان كان قد يكون كذلك ، وانها ليست موجودة فى كل جسم حتى يكون الإشفاف بلا اصل .
وبقى الكلام فى تحقيق كيفية حدوثها .

فصل [١٤]
فى كيفية حدوث الألوان

فنقول : ان الألوان لاتكون الا من اختلاط المشف وغير المشف، فان الملوّن نيس ملوّناً بما هوجسم ، ولا بما هو بسيط فلكى ولا بما هو بسيط عنصرى ، والا لكان كل جسم اوكل فلك عنصر ملّونا ، والتالى باطل بالمشاهدة فبقى انيكون بما هو مختلط سواء ادى هذا الاختلاط الى حصول مزاج ومركب تام اولم يؤدى، اذ لوكان حصول المزاج شرطاً لما وجد فى المركّب الناقص ، وليس كذلك .

ولقائل ان يقول : لم لا يجوز انيكون بما هو بسيط عنصرى غير مشفٍّ ، ولا نعنى بغير المشفّ اللون حتى يكون القليل الشيء بنفسه، بل نعنى به الجسم المتكاثف القوام الذى لتكاثفه وانقباضه لا يمكن ان ينفذ فيه شعاع ويرى ما خلفه كالأرض .

والجواب : انه ان كانت الأرض ملوّنة بما هى غيرمشفة بالمعنى المذكور ، لزم ان لا يكون غيرها من الأجسام ملوناً ، فانها ليست غيرمشفّة بهذا المعنى ، وليس كذلك.

فان قلت : تلوّنها انما يكون لاختلاط الأرض بها .

قلت : اللون الحاصل عند اختلاط الأرض بها، اما متفرع على عدم الاشفاف بالمعنى المذكور، فلا يكون الا للاجزاء الأرضيّة فى المختلط ، وان كان لغيرها ايضاً فلابد ان يكون من قبلها، وعلى التقديرين فلا يتحقق انواع مختلفة من اللون لكون المتفرع عليه غير مختلف وهو التكاثف الارضى. نعم الذى كان، هو ان الأرض لوكانت غير مختلطة بغيرها باقية بصرافة كثافتها ، لكاد انيكون لونها اظهر واقوى ، ولو كانت مختلفة لكاد انيكون اخفى واضعف ، لا ان يوجد انواع متباينة من اللون ، واما متفرّع على نحو الاختلاط الحاصل فيما بينها ، فان كان كذلك ، لزم انيكون جنس اللون باسباب مختلفة بالنوع من غير وجود مشترك يمكن استناده اليه كالتكاثف الارضى تارة ونحو من الاختلاط تارة ، وهو محال، اذ لابدّ انيكون جنس اللون من شيء وانواعه من انواع ذلك الشيء ، فظهر ، ان حصول اللون لا يمكن انيكون الا

باختلاف المشف وغير المشف، والمراد بغير المشف هيهنا هو المعنى المذكور لاالملون، وباللّون هو القوة القريبة من الفعل لا اللّون على الوجه الذى يرى .

فان قلت : اذا لم يكن للبسيط لون ، فما هذا الذى يرى، والذى يقال : ان الزحل ازرق ، والمرّيخ احمر، وهكذا فى ساير الكواكب ؟

قلت : ومعرفة هذا مبنىٌ على ثلاث مقدمات :

احدیها ــ ان ضوء كلٌ كوكب هو صورته .

وثانيها ــ ان صورها علّة لصور الاجسام العنصرية .

وثالثها ــ كون صورها جامعة لجميع صور العنصرية ، حتى ان الصورة الكوكبيّة هى جميع الصور موجودة بوجود واحد بسيط، لأن المفيض لابدّ ان يكون له مايفيضه لا على الوجه الذى بعد الصدور ، بل على وجه الطف واكمل .

واذا عرفت هذه المقدمات ، فنقول : ضوء كلٌ كوكب وصورته اذا كانت فى حدودها الجمعى اقوى واكمل فى صورة احد الأجسام العنصرية تضرب بلون يكون هذه الصورة فيه ادخل من غيرها. مثلاً : الصورة الأرضيّة ادخل فى السواد من غيرها، والنارية ادخل، فى الحمرة من غيرها ، فصورة زحل لكونها فى الأرضيّة اكمل، تضرب الى السواد الذى فيه ادخل، وعلى هذا القياس فى ساير الكواكب، وهذا السرّ فيما هو مشهور بين المنجّمين من ان زحل بارد يابس، والمريخ حارٌ يابس، مع ان الاجرام الفلكية خالية عن الكيفيات الفعليّة والانفعاليّة .

فصل [١٥]

فى ان اللون ليس هو ماهو بالفعل الا بوجود الضوء

لأنه لما بيّن ان اللون لا يوجد فى البسائط، فأينما وجد اللون وجد الضوء ، وليس اينما وجد الضوء وجد اللون ، فلابدّ ان تنظر فى ان ذلك اما لأن اللون لا يوجد الا بالضوء ، واما لأن اللون موجود فى نفس الأمر ، وجد ضوء اولم يوجد، الا انه فى ان

يصير مرئيّاً بالفعل مشروط بوجودالضوء ، لكن‌الثانى باطل فتعين الاول. اما بطلانه، فلكونه شرطاً لرؤيةاللون ، اما لمدخلية له فى جانب‌المبصر او فى جانب‌البصر او فى الشفاف الذى بينهما ، اما لمدخلية فى جانب‌المبصر ، فهى اما ان‌اللون عند عدم‌الضوء ضعيف غايـةالضعف بحيث لا يمكن ان يحسّ بـه ، وبالضوء يصير قوياً فـى وجوده بالفعل ، فيصير مرئياً ، فهذا ايضاً هوالمطلوب، لان‌المقصود ان‌اللون على‌هذا لا يجد من‌الفعلية والوجود الذى له عند كونه مرئياً ، وعلى‌الوجه الذى يرى الا عند وجود الضوء ، سواء قـلت ، بان‌اللون قبل‌الضوء موجود بالقوةالقريبة من‌الفعل وبـه يصير بالفعل ، اوقلت بانه قبل‌الضوء موجود فى غايةالضعف بحيث لايمكن ان‌يحسّ به وبه يصير شديداً قوياً فـى وجوده بالفعل ، واما ان‌اللون غيرمتمكّن بنفسه من ان يفعل شبحه فى‌البصر والضوء بعينه فيه. فمعنى‌الاعانة هيهنا هو : ان‌الضوء يفعل شبح‌اللون فى‌البصر ، او هو ان‌الفاعل هواللون ، والضوء يشاركه فى فعله ، او هو انه آلة فى فعله ، وهذه‌الاحتمالات كلها باطلة .

اما الأول ــ فلأن‌الفاعل لا يمكن ان يعطى الا ماهو فى ذاته ماهية ، او هو له فى نحو وجوده ، وعلـى‌تقدير ان لا يكون‌اللون اثراً للضوء ، ليس له فى حدّ ذاته ، ولا فى نحو وجوده ، فكيف يفعل مـاليس له اصلاً ، ولو جـاز ذلك لجاز ان يفعل النار برودة ، ومن ليس له ملكةالكتابة ، كتابة .

واما الثانى ــ فبما ابطلنا به‌الاول ، وذلك لأن‌المشاركة فى فعل لا يتصوّر الا اذا كان‌المتشاركان متحدين فى‌الماهية، ان كان الاثر هو مثال‌ذات‌الفاعل ، او فى امر لا حق للذات فى نحوالوجود ، ان‌كان الاثر مثاله فى نحو وجوده .

واما الثالث ــ فلأن وجود الآلـة الطبيعية على وجه تصلح للآلية انّما يكـون عن ذى‌الآلة ، اعنى‌الطبيعة ، فان‌الطبيعة لا يتصوران تأخذ من خارج امراً مبايناً منفصلاً عنهما فى‌الوجود فتجعلها آلة فى‌فعلها، وهذا انما يتصوّر فى‌الأفعال الارادية‌الصناعية، وليس وجودالضوء عن طبيعةاللون، بل ان‌كان لها مدخل فى‌وجوده ففى جنبته‌القابلى

بمعنى الأجسام التى يلينا، مالم يكن فيها الاستعداد القريب لوجود اللون، لم تكن قابلة للاستنارة . واما مدخليته فى جانب البصر، فهى اما ان الضوء بمحض وجوده فى المبصر يُعدّ البصر لإدراك اللون. واما ان تشبّح البصر بشبحه يعدّه لقبول شبح اللون، واما ان الضوء يقوى به البصر فيدرك اللون ، وهذه كلها باطلة . اما الاول منها ، فلا معنى له اصلاً ، اذ لا يتصوّر اعداد شىء الآخر مباين له فى الوجود بمحض المقابلة من غير حصول تأثير وتأثّر بينهما .

وما يقول بعض من لا يعتدّ به : انمقابلة الشمس للأرضيّات تعدّها لفيضان الضوء عليها ، وان مقابلة المرئى بالرائى تعدالبصر لان يفيض عليه من المبدأ الفيّاض مثل المرئى ، فهو شىء قد مرّ بطلانه بما اسلفنا لك فى مبحث المسموعات ، وسيظهر ايضاً عند تحقيق الابصار .

واما الثانى منها ــ فحاصله ، ان اللون لا يدرك الا وقد ادرك الضوء قبله قبليّة بالذات ، وهذا شىء لا ننكره ، ولكن نقول : فذلك اما لأن المرئى بالذات هو الضوء واللون مرئى بالعرض من الضوء ، كما ان الشكل مرئى بالعرض من اللون ، وهذا ليس بحق، لأن المدرك بالعرض من ادراك شىء هو الذى يمكن ان يوصف به الشىء بالعرض، والضوء لا يمكن ان يوصف باللون ولو بالعرض ، كما يمكن ان يوصف بغيره مثل ان يقال : الضوء ممتدّ اومشكّل اومتحرّك بالعرض ، وكما ان يوصف اللون بهذه الامور، ومحض الاشتراك فى الموضوع لا يكفى فى الادراك بالعرض، والا لوجب ان يرى برؤية الضوء جميع الكيفيات المشاركة له فى المحل، وليس كذلك. واما لأن اللون لازم لماهيّة الضوء ، فاينما تحقّق اللون فى الخارج او فى الحس ، وهذا مع كونه مستلزماً للمطلوب، ظاهر البطلان ، فان الضوء قد يوجد فيهما بدون اللون .

واما لأن الضوء مبدأ كون اللون وجزء من قوامه الخارجى ، وادراك الجزء مُعدّ لادراك الكل، وهذا وان كان ايضاً مستلزماً للمطلوب، لكنه ايضاً باطل، فان اللون ليس مركباً من الضوء ومن كيفية اخرى ، كما قال به النافون للّون ، اذ قد بينا بطلانه ، بل

انكان فبطريق المزاج والاستحالة، كما سيظهر لك. وايضاً كون الضوء الذى هو الجزء، معد لادراك الكل الذى هو اللون ، لا يفهم منه معنىً . فانه لا أدرى ما يفعل بالبصر ليعده؛ ايسخّنه اويبرّده اويقوّيه بالجمع اوبالتفريق ، وبشىء من هذه ليس ، واما مدخليّته فى الشفاف فلا يتصور ، الا ان يقال : انالشفاف لا يؤدى اللون مالم يصر شفافاً بالفعل والشفاف لا يكون شفافاً بالفعل الا بالضوء ، كما سيأتى ، فلذلك صار الضوء شرطا لادراك اللون .

نقول، فحاصله ان شرط رؤية اللون هو صيرورة الشفّاف شفافاً بالفعل، فعلى هذا، لو فرضنا الهواء الذى بين الرائى والمرئى مشفاً بالفعل بضوء غير المرئى، وكان المرئى غيرمستنير، لوجب ان يرى المرئى لوجود شرط وهوكون الشفيف شفيفاً بالفعل وليس كذلك ، فان الضوء لما رأى مع اللون وبدونه ، دل ذلك ان الضوء من اوائل المبصرات، فلا يمكن ان يرى اللون منفرداً عنه وبدونه .

فان قلت : ان الشرط هو صيرورة الشفاف شفافاً بالفعل بضوء المرئى لا بایّ ضوء اتّفق .

قلت : هب ان الأمر كذلك ، لكن كون المؤدى مؤدياً بالفعل بضوء المرئى دون غيره مع كون الأضواء متحداً بالحقيقة يهدى الى ان لهذا الضوء نوع خصوصية وارتباط بهذا اللون ليس له هذا الارتباط بغيره، ولا يصحّ انيكون هذا الارتباط هو كونهما مشتركين فى الموضع لما بينا آنفاً ولاكون احدهما وصفاً للاخر بالذات اوبالعرض ولا كون احدهما علة اوشرطا لوجود الآخر الا من قبل الضوء ، واما كون الضوء شرطاً لرؤية اللون من غير حدوث شىء لا فى جانب المرئى ولا فى جانب الرائى ولا فيما بينهما، فهو مقالة من لا يفهم مقاله .

فان قلت : ربما يكون شرطية الضوء من جهة انه يرفع المانع .

قلنا : الضوء لامقابل له الا الظلمة تقابل العدم والملكة، كما مرّ حتى يرتفع بوجوده الشىء الذى كان مانعاً ، والعدم لا يصلح انيكون مانعاً ، كما يقولون : ان المانع من

نزول الماء من الأنبوبة المنكوسة المسدودة طرفه الذی یلی الماء بالاصبع ، هو امتناع الخلأ .

قلت : لیس الأمر فی عدم نزول الماء علی ما یقولون کما حققته فی موضعه ، وان قلت : ان الظلمة مانعة بمعنی انها عدم الشرط الذی هو الضوء ، فقد رجعت الی الکلام الاول .

فصل [١٦]

فی تحقیق ان الشفاف بالضوء شفاف بالفعل

اعلم : ان الحکماء قسّموا الشّفاف الی قسمین، فقالوا : الشفاف اما شفاف بالقوة واما شفاف بالفعل ، وما بالقوة بالضوء یصیر ما بالفعل، والشیخ لمّا رأی ان الشَفاف المطلق لا یری اصلاً وانه لا یستضیء فانه لا یحسّ فیه بضوء ، فهم من کلامهم هذا ان معنی صیرورة الشفاف بالقوة بالضوء شفافاً ، هو انه اذا استنار الجسم الملون ویتأدی شبحه من طریق الشفاف الی البصر ، قیل للشفاف انّه شفاف بالفعل ، فقال : الشفاف قد یکون شفافاً بالفعل وقد یکون شفافاً بالقوة ، ولیس یحتاج فی ان یصیر بالفعل الی استحالة فی نفسه، بل الی استحالة فی غیره او الی حرکة فی غیره، وهذا مثل المسلك ذا المنفذ ، فانه لا یحتاج فی ان یکون مسلکاً اومنفذاً بالفعل الی امر فی نفسه، بل الی وجود السالك والنافذ بالفعل، واما الاستحالة التی یحتاج الیه الشفاف بالقوة الی ان یصیر شفافاً بالفعل ، فهی استحالة فی الجسم الملوّن الی الاستناره وحصول لونه بالفعل ، واما الحرکة فان یتحرّك الجسم المضیء الیه من غیر استحالة منه، فاذا حصل احد هذین تأدی المرئیّ ایضاً ، فصار هذا شفافاً بالفعل . والحاصل ان الجسم الملوّن المقابل اذا لم یکن مستنیراً حتی یکون ملوّناً بالفعل، اوالمضیء بالذات لم یکن مقابلاً للحاسّ کان الشّفاف شفافاً بالقوة،ثم اذا استنار الملوّن وصار ملوناً بالفعل وتأدی شبحه الی الحاسّ اوتحرّك المضیء بالذات الی مقابلة الحاس، فتأدی مثاله الی الحاس،

فحينئذٍ يقال للجسم المتوسّط ، انّه شفاف بالفعل لصيرورته حينئذ مؤدياً بـالفعل لصورة المحسوس الـى الحاسّ . وقال فـى بيان معنى المؤدى : «انّه يـؤدى ولا يقبل» ثـمّ فسَّر هـذا التفسير ايضاً بقولـه : «ایّ يعين ويمكّن فـى فعل المستنير اوالمضیء بالذات فیالبصر ...» وقال فی موضع آخر : «يعين ولا يمنع ...» فعلم ان مراده بقوله: «يمكّن ان لا يمنع» فمرجع كلا قوليه واحد، ولم يظهر لقوله: «يعين» معنى ويتوجه ايضاً انه كيف يتصوّرالتأدية منغير قبول لما يؤديه، وكيف يؤدى مـا ليس له .

فان قيل : معناه انه يؤدى ، صارالتفسير دورياً . وان قيل : معناه انه لا يمنع حتى صارالحاصل انالشفاف بالفعل هـوالذى يؤدى بالفعل ، اى لا يمنع حتى صارالحاصل هوالذى يؤدى بالفعل ، فيلزم عليه ان يجوّز انه لو لميكن الخلأ ممتنعاً وكـان بين المؤثر والمتأثر خلأ ، لأمكنالتأثير والتأثر ، اذ على هذا التقدير ايضاً لا مانع منفعله، وهو لا يجّوزه ، كما انالواقع ايضاً عـدمالجواز ، فانالفاعل انكان لميكن محدود الوجود بحدّ دون حد ، وجهةٍ دون جهة، ووضع دون وضع ، ولم يمكن ان يقال فى حقّه : انه موجود خارجاً عن حدّ وجودالمنفصل اوداخلاً فيه، بل نسبته الى خارج المنفصل وداخله نسبة واحـدة ، لامكن ظهور اثره فیالمنفعل ظاهـرة وباطنة بنسبة واحدة، واما اذا كانالفاعل محدودالوجود بمحل ومكان وجهة، وقد كان الأثر لايأتى الا منالموجود وكـان وجوده محدوداً بهذه الأمـور غيرمتجاوز عنها، فأثره لا يأتى المنفعل الا من هذهالجهة وهذا المحل وهـذا المكان ، والأثرالآتى من هـذا المحل والمكان لا يتصوّرظهوره فیالمنفعلالمفصول عنالفاعل بخلأ بينهما، اذالفاعل حينئذ ليس موجوداً فى حدّ المنفعل ولا فى حدالمتّصل به والمعدوم فيها كيف يؤثرفيهما، فظهور اثرالفاعل الجسمانى لا يتصور الا فى حدّ وجوده او حدٍّ متصل به . ومنهيهنا تبيّن ، انالفاعـل الجسمانى مضيئاً كـان اومستنيراً او غيرهما لا يمكن ان يفعل فـى المنفصل عنه الا وقد فعل اولاً فىالمتصل به. فظهر انالشفاف المتوسّط لا يمكن ان

یصیر مؤدیاً الا بان یقبل اولاً لما یؤدیه الا انالقبول متفاوتالمراتب : فمنه ، ما هو مؤدٍ صرف ، کقبولالهواء للحرارة ، ومنه مالیس بمؤدٍ صرف، کقبولالهواء للضوء واللون والصوت والرائحة، فانوجود هذهالأشیاء فیهاعلی منوجودها فیموضوعاتها، وادنی من وجودها فیالقویالمدرکة ایّاها .

فان قیل : لعلّمرادالشیخ بقوله : «یؤدی ولا یقبل» انه لا یقبل قبولاً مادیاً ، والا لوجب ان یریالضوء فیالهواء ، وهو لا ینافیالقول بالقبول علی نحو آخر .

قلنا : انه قد ذکر فی مبحث الإبصار القول بهذا النحو من القبول عن المشّائین ، وانکر علیهم ونسبه الی الاشتطاط ، فمن هذایعلم ان توجیهك غیر مرضیٌ عنده. وبما ذکرنا، ظهر ان قوله : ولیس یحتاج فی انیکون شفافاً بالفعل الی استحالة فی نفسه ، ولیس علی ماینبغی، بل یحتاج الی ما بیّنا .

ولقائل ان یقول : انغایة ما ظهر من تبیانکم ، هو انالشفاف بالقوة لا یصیر شفافاً بالفعل الابقبول مایؤدیه، وهذا اعم منانیکون ضوءاً او لوناً ، اوغیر ذلك، فلم یثبت بیانکم انالشفاف بالقوّة بالضوء یصیربالفعل علی ما نقلتم منالحکماء ، ولیس ما ذکرتم زائداً علی ماذکرهالشیخ بقوله: «واما الاستحالة التییحتاج الیها الشفاف بالقوة الی ان یصیر شفافاً بالفعل، فهی استحالة فیالجسم الملّون الیالاستنارة وحصول لونه بالفعل ، الا بانالاستنارة فیالملون غیرکاف فیکونه شفافاً بالفعل ، بل لابُدّ من حصولها فیالشفافوقبوله ایاهما فی ان یصیر شفافاً بالفعل» ومن هذا القدرالزائد لا یظهر انالشفاف بالقوة بالضوء یصیر بالفعل اذ تأدیةالضوء لیس بقبول ضوء قبله .

والجواب : ان من قال: انالشفاف بالقوة بالضوء یصیر بالفعل، لم یرد به انه عند عدمالضوء حاجب ومانع عن رؤیة ماوراءه وبوجودالضوء فیه یرفع عنهالحاجبیة، کیف ولوکان کذلك لکانحاجباً للضوء ایضاً وکان تأدیةالضوء بوجود ضوء قبلهذا الضوء وهکذا یتسلسل ، بل اراد به، انالشفاف بالقوة یصیر مؤدیاً بالفعل للضوء بعین قبوله ایاه مؤدیاً بالفعل لسایرالمبصرات بقبوله ایاها مسبوقاً بقبوله للضوء ، فبالضوء یصیر

مؤدياً له ولغيره بمعنى ان قبول غير الضوء وتأديته لا يتصور الا بقبول الضوء وتأديته من غير عكس ، فانه يؤدى الضوء من غير لون كما فى المضيئات الغير الملونة ولا يؤدى غير الضوء من غير ضوء كما فى الملونات المستنيرة ، وذلك اما لأن اللون لا وجود له عند عدم الضوء، فكما ان وجود اللون فى الملوّن يتبع وجود الضوء فيه، فكذلك تأديته الى البصر ايضاً يتبع تأديته، فذلك هو المطلوب، واما لان اللون موجود كالشكل عند عدم الضوء لكنّه لا يتمكّن من ان يؤدى شبحه الا بوجود الضوء وتأديته شبحه، وهذا ايضاً هو المطلوب، فعلى كلا التقديرين يثبت ان الشفاف لايقبل اللون وغيره ولايؤديهما الا بقبوله الضوء وتأديته اياه . فثبت ان الشفاف بالقوّة ، بالضوء يصير شفافاً بالفعل ، وهذا هو المطلوب . فمن جملة ماذكرنا ظهر، ان اللون موجود ، وليس وجوده انه ضوء ولا الضوء جسم ولا ظهور للون ، ومع ذلك فاللون هو ماهو بالفعل بالضوء ، وانّ الشفيف ايضاً موجود، وهو ماهو بالفعل بالضوء ، وهذا ما اردنا بيانه قبل التكلم فى الإبصار .

فصل [١٧]

فى اختلاف المذاهب فى الرؤية وتحقيق الحق منها

فننقل مذهب الناس فى الرؤية اولاً ، ثمّ حججهم عليها، ثمّ الاجوبة عن هذه الحجج ، ثمّ الحجّة على ابطال مذهبهم ، ثمّ الحجّة على ما هو الحق عندنا .

[مذهب خروج الشعاع فى الابصار]

فنقول : قال الشيخ : ان المذاهب المشهورة فى الرؤية ثلاثة :

احدها ـ مذهب من يرى ان شعاعات خطيّة تخرج من البصر على هيئة مخروط يلى رأسه العين وقاعدته المبصر ، وان اصحّها ادراكاً هو السهم منها، وان تبصّر الشىء هو فعل السهم منه .

[نقل مذهب آخر فی خروج الشعاع]

ومنها ـ مذهب من یری انالشعاع قد یخرج منالبصر علی هیئة ، الا انه لا یبلغ کثرته الی ان تلاقی نصفالسماء الا بالانتشار ، فوجب انتشارالرؤیة، لکنّه اذا خرج واتصل بالهواء المضیء ، صار ذلك آلة له وادراك بها .

ومنها ـ مذهب من یری انه کما ان سایرالمحسوسات لیس یکون ادراکها بان یرد علیها شیء منالحواسّ بارزاً الیها متصلاً بها او مرسلاً رسولاً الیها، کذلك الابصار لیس یکون بان یخرج شعاع البتّة فیلقیالمبصر ، بل بان ینتهی صورة الیالبصر بتأدیة الشفاف اياه .

[بیان حجج عامّة للابصار ودلائل خاصّة فیالمسألة]

واما حججالفریقین ، فبعضها مشترك بینهما، وبعضها مختص باحدهما ، فالمشترك بینهما ، فمنها ، اتّهما قالا : انما جاز فی سایرالحواسّ ان یأتیها المحسوسات ، لأنها یصحّ ادراکها بالملامسة کاللمس والذوق وکالشمّ الذی یستقرب بهالروائح بالتّنشق لیلاقیه وینفعل به، وکالصوت الذی ینتهی بهالمتموّج الیالسمع . ثم انالبصر لیس یمکن فیه ذلك، لانالمرئی منفصل، ولـذلك، ای : لکونالمرئی منفصلاً ، لا یـری المتقرّب منه لانتفاءالزاویة الجلیدیة حینئذ ، ولا ایضاً منالجائزان ینتقل الیه عرض موجود فی جسم مرئی اعنی لونه وتشکّله ، فانالاعراض لا ینتقل، فاذا کانتالصورة علی هذا ، فبالحریّ انیکون القوة الحاسّة ترحل الـی موضعالمحسوس لیلاقیه ، ومحال ان ینتقل القوة الا بتوسّط جسم یحملها ، فلا یکون هذا الجسم الا لطیفاً من جنسالشعاع والـروح ، فلذلك سمیّناه شعاعاً ، ولوجود مثل هـذا فیالعین ما یری الانسان فی حالالظلمة ان نـوراً قد انفصل منعینه واشرق علی انفه، او علـی شیءٍ قریب یقابله . وایضاً : فان الانسان اذا اصبح ودعاه، دهشالانتباه الی حك عینه، فانه یترائی له شعاعات قدّام عینه .

وايضاً : فان الثقبة العينيّة تمتلى من احدالعينين اذا غمضت الأخرى وفى التحديق المفرط ايضاً ، فلا محالة ان جسماً بهذه الصفة ينصب اليها . وخلاصة هذه الحجّة : ان الادراك بملاقاة مخصوصة بين المُدرِك والمَدرَك ، وهذه الملاقاة اما بأن يتأدى المحسوس الى الحاس كمافى ساير الحواس، اوبان يرحل الحاس الى المحسوس، والاول لا يمكن فى الإبصار ، فان وصول المبصرات الى البصر ، اما بان تسلخ الضوء نفسها عن المواد ويؤدى الى البصر ، وذلك غيرممكن لاستحالة انتقال العرض ، واما بأن تأتيه موضوعاتها ، وذلك ايضاً باطل، فان وصول المبصر مع موضوعه الى البصر مانع عن الإبصار ، فتعيّن ان يكون تلك الملاقاة فى الابصار بان يرحل القوة الحاسة الى موضع المحسوس ، ولا يمكن انتقال القوة الا بحمل جسم لطيف اياها من جنس الشعاع والروح ، ووجود مثل هذا الجسم فى العين معلوم بالشواهد المذكورة ، فتعيّن ان يكون الإبصار بخروج الشعاع الحامل للقوة الحاسّة .

[حجة الثانى لهما]

ومنها قوليهما : وممّا يدل على بطلان القول بالانطباع وصحة القول بالشعاع ، ان الحدقة التى للانسان قد ينطبع فيها شبح ناظر الى تلك الحدقة بحيث يرى الناظر ذلك الشبح ، ولا يراه صاحب الحدقة، ولو كان الابصار بالانطباع ، لوجب ان يراه كل منهما، لان انعكاس الشبح من الحدقة الى بصر الناظرة وتشبّحه فيه كما يكون سبباً لابصار الناظرة ايّاه ، كذلك انطباعه فى حدقة ذلك الإنسان بحيث ان يكون سبباً لابصاره . وليس كذلك .

[حجة الثالث لهمافى الأبصار]

ومنها قولهما : انّه لو كان الابصار بالانطباع ، لزم ان لا يحس ماهو اكبر من نقطة ناظرة ، اذ لا ينطبع فى ناظرة ماهو اكبر منه مقداراً ، فلا يصح منه الحكم على العظيم

بالعظم ضرورة ، لتوقف ذلك على ادراك المحكوم عليه .

وايضاً : لوكان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين، لما ادركنا بعد الشيء عنّا ، ولما ابصرناه حيث هو، بخلاف ما اذا كان الابصار بخروج الشعاع ، فانه حينئذ يدرك العظيم بعظمته والصغير بصغره والبعيد ببعده، فان الرؤية يلحقه حيث هو وعلى ما كان عليه من العظم والصغر وغير ذلك .

[حجة القائلين بشعاعات خطيّة من طريق المناظر والمرايا]

واما حجة القائلين بشعاعات خطية فهي قولهم: ان المرايا تشهد بوجود هذه الشعاعات وانعكاسها ، لانه لا يخلو اما ان يكون البصر يتأدى اليه صورة المرايا متشبّحه فيها صورة فيتخيل ان المرئى يرى في المرآة ، كما يقول اصحاب الانطباع ، واما ان يكون على ما يقول من ان الشعاع يخرج فيلقى المرآة، ثمّ ينعكس منها الى ان يلقى ماينعكس على زاوية مخصوصة ، واذا ابطلنا القول الأول ، بقى القول الثانى . واما بطلان القول الاول، فسيتّضح بانه لوكانت هذه الصورة متشبّحه في المرآة، لكانت لا محالة يتشبّح في شيء بعينه من المرآة، كما اذا انعكس الضوء واللون معاً تأدياً في المشف الى الحائط، فانما يتمثّل المتأدى الى موضع معيّن منه يرى في ذلك الموضع بعينه وان اختلف مقابلات الناظرين ، وليس الشبح الذى في المرآة بهذه الصفة، بل ينتقل بانتقال الناظرين، ولو كان انما ينتقل بانتقال الرأى ، فهو دليل على انه ليس هناك موضع تتشبّح فيه الصورة .

واما على القول بالشعاع، فنقول: ان الناظر اذا انتقل مسقط الخط الذى اذا انعكس الى المرئى ، فعل الزاوية المخصوصة ، ولأنه رأى بذلك الخط بعينه المرئى ، ورآى به جزء آخر من المرآة غير الذى رأى به قبل انتقال الناظر بتخيّل انه فى ذلك الجزء الآخر من المرآة ، وكذلك لا يزال يتبدّل بانتقال الناظر . وايضاً : لوكانت المرئيّة في المرآة متشبحة فيها، لكنّا اذا رأينا الجبل لأنطبعت في صورته فيها، لكن ذلك محال، لاستحالة

انطباع العظيم فى الصغير . وايضاً : قالوا، والذى يدل ايضاً على ان ذلك ليس منطبعاً فى المرآة ، انه يرى المرئى فى المرآة كأنّه غاير فيها وبعيد عنها بحيث يبعد عمّن يبعد عنها ويقرب ممّن بقريب منها، وهذا البعد لا يخلو اما ان يكون بعداً فى غور المرآة ، وليس للمرآة ذلك الغور، ولا ايضاً ان كان لها ذلك الغور كانت المرآة مما يرى ما يتشبح فى باطنها .

فبقى ان يكون ذلك البعد فى خلاف جهة غوره، فيكون بالحقيقة انما ادرك الشىء بذلك البعد من المرآة ، اى هو بعد المرئى عنها لا فيها، فلا يكون ذلك المرئى متشبّحاً فى المرآة ، بل الشعاع اذا لا فى المرآة ادركها الرائى منعكساً ذلك الشعاع الى الرائى ، فادرك نفسه، فاذا رأى المرآة و نفسه فى سمت واحد من مخرج الخطّ الشعاعى، يخيّل ان احدهما فى الآخر .

[فى ابطال القول بالاستحالة بتقرير المبطلين]

فالفريقان الى هنا تصالحا واتّفقا على ابطال القول بالانطباع بالبيان المشترك والمختصّ ، ثمّ تنازعا وقصد كل منهما ابطال مذهب الآخر ليبقى مذهبه حقاً ، فقال الفريق الاول فى ابطال القول بالاستحالة : ان القائلين بالاستحالة ان عنوا بقولهم : ان الهواء يتكيّف بكيفية شعاع البصر ، ويصير آلة فى الإدراك انه يصير مؤدياً فيتوجّه عليه، ان كون المشف مؤدياً لا يفتقر الى استحالته الى كيفيّة الشعاع البصر بل الملوّن اذا وقع عليه الضوء ، يتأدى لونه وشكله الى البصر ، او الى غير البصر ، كما يرى فى انعكاس الألوان الى الأجسام، وسواء وجد بصرٌ اولم يوجد، وتكيّف المشف بكيفية الشعاع البصرى اولم يتكيف ، فان شرط تأدية المشف هو وقوع الضوء على المرئى وقبول المشف اياه قبولاً بالصفة المذكورة فى الفصل السابق لاغير، وان عنوا انه يصير حساساً كآلية القوى الحاسة للنفس ، فما ذا اقيم ان يقال : ان البسيط الأسطقسىّ بل الفلكى ينفعل عن بصرنا ويستحيل حساساً ، ومنه يحسّ لأجل احساسنا ، فان البسائط

محال ان یکون حساساً . وایضاً : کیف یجوّز عاقل ان یصیر جسم منفصل لیس جزء من الرائی احساساً له ویکون نسبته الی البصر کنسبة البصر الی مافوقه .

وقال الفریق الثانی : محال ان یسع جسم مثل العین من الشعاع ، ما یتّصل خطّاً واحداً بین البصر والکواکب الثابتة فضلاً عن خطوط یتصل بین البصر وبین ما یری من نصف العالم وخصوصاً لا یری مایری الا متصلاً مستوی الاتصال ، فیجب ان یکون ما یری به متصلاً .

وایضاً : کیف یمکن ان یتحرّك الشعاع فی زمان غیرمحسوس حرکة من العین الی الثوابت ؟ قالوا: ویجب ان یکون نسبة زمان حرکته الی قریب من البصر الی زمان حرکته الثوابت کنسبة المسافة الاولی الی المسافة الثانیة ، فیجب ان یظهر بین الزمانیین تفاوت فاحش ولیس کذلك ، بل یحسّ بتفاوت اصلاً . وما قیل علیه من : ان الزمان لما کان قابلاً للقسمة الی غیر النهایة، جاز ان یکون الزمان الذی بازاء حرکة المتحرك فی التفاوت بین المسافتین صغیراً جداً ، بحیث لا یحسّ ، کما ان زمان حرکته فی کل المسافة ایضاً لا یحسّ لغایة الصغر فسخیف، فان هذا التجویز یوجب ان یکون الجسم العنصری اشدّ قوّة تحریك من الجسم الفلکی ، وان یوجد حرکة اسرع من حرکة الحافظة للزمان ، وکلاهما باطلان کما لا یخفی علی من له احاطة باصول الحکمة، الا ان یقال، کلام القیل علی تقدیر تجویز حرکة الشعاع من العین الی الثوابت فی زمان غیرمحسوس کما یشعر به قوله ، کما ان زمان حرکته فی کل المسافة ایضاً لا یحس، فلیجب علینا ان نقبل الآن علی تزییف حجج الفریقین .

[ابطال ادلة الفریقین]

فنقول قولهم فی الدلیل الاول من انتقال الالوان والاشکال عن موادها مستحیل، وان القریب یمنع الابصار، ففیه، ان استحالة الانتقال المذکور وما نعیّة القریب المفرط لا یدلان علی بطلان القول بالانطباع وصحة القول بالشعاع ، فان القائلین بالانطباع لم

يقولوا : ان الابصار وساير الاحساسات انما هو بنزع الصورة عن المادة على ان يؤخذ الصورة نفسها عن الماده ، وينقل الى القوة الحاسّة ، فان هذا شيء لم يقل به احد ، بل قالوا: ان البصر يقبل فى نفسه صورة مشاكلة للصورة التى فى المادة لا عين تلك الصورة، وليس هذا القبول والتشبّح يحصل على اىّ وجه كان، وعلى اى حال كانت ، بل من الأشياء الى التشبح بشبحه سبيل بالملاقاة، ومنها ما سبيل التشبّح به ليس سبيل الملاقاة ، بل اذا استضاء المرئى بضوء يحتاج اليه فى ان يلقى ذوى الصورة شبحاً عن صورته فى غيره ويتوسّط بينه وبين البصر مـا يعينه على هذا الالقاء وهـو الشفاف ويكون لهذا الشفاف المتوسط قدر محدود لا يمكن باقل منه، فان ذلك الالقاء و التأدية انما يكون بتوسط المشف لقبوله نحواً من القبول الذى وصفناه لك فيما سلف، ثم تأديته الى الحس، فالفاعل للشبح فى الحاسّة هو المشف ، فلو لم يكن له قدر يعتدّ به، لم يتمكّن من ان يفعل فى الحاسّة ، فهذا ربما يكون هو السرّ فى كون القرب المفرط مانعاً من الابصار ، ولا كون القرب المفرط معيناً للزاوية .

واما الحجج الباقية التى هى بالحقيقة شبهة، فحلّها مبنىّ على مقدمة مشهورة بين المشائين وهى : ان الحقيقة الواحدة يجوز ان يكون لها وجـودات متفاوتة فى الشرافة والخسة بحسب المظاهر المختلفة ، فان الحقيقة الواحدة قد يكون لها وجود فى الحسّ ووجود فى الخيال ووجود فى العقل ، ولا يخفى ان وجوده فى الخيال اقرب الى التجرد من وجودها فى الحسّ ، ووجودها فى العقل اشدّ تجرّداً منه فى الخيال ، واذا جـاز ذلك فى القوى المدركة، فلم لا يجوز فى الاجسام الخارجية المختلفة بحسب الاشفاف وعدمه ، والصقالة وعدمها، وخصوصاً اذا ساق البرهان اليه، فانك قد عرفت فى تحقيق المشف ، ان المبصرات لها وجود المشف المتوسط المؤدى ، لا كوجودها فى موادها، بل اشرف منه واقرب الى التجرّد . وستعلم ايضاً بعد ابطال جميع المذاهب فى الرّؤية الا الانطباع وبقائه حقاً ، ان القول بوجود المبصرات فى المشف المتوسط وفى الصيقل المتوسط ، سببها بوجودهـا فى المدارك امـر ضرورى ، وليس هذا التجويز بديهى

البطلان، ولا دليل يدل على بطلانه، لتعارضنا.

واذا تمهد هذا فنقول: ان القول القائل بالانطباع يـ: ان الصورة التى يرى ويظن انها يرى فى المرآة، انها يرى فيها، بل يقول: انها لا ينطبع فى المرآة على الهيئة التى تنطبع فى مادتها على وجه التكيف بها بحيث لا يجمع الأضداد فيها، بل على وجه لا يتكيَّف بحيث يجتمع فيها الاضداد، كوجود المدركات فى القوى المدركة.

والحاصل: ان الصيقل مؤدٍّ كالمشف وقابل كقبوله، فيكون المشف والصقيل شيئين يحتاج اليهما فى ان تتأدى الصورة عن ذى الصورة الى الباصرة، فالمرئى هو ذوالصورة بانطباع صورته فى الباصرة بتوسّط المشف والصقيل، الا انه اذا كان المؤدى ايضاً مما يرى كالصقيل ويتأدى الشبح المؤدى وشبح الصقيل معاً ورؤيا معاً فى جزء واحد من الناظر، يظن ان الشبح رؤى فى الصقيل. فنقول: قولهم انتقاله بانتقال الرائى، دليل على انه ليس هناك موضع يتشبح فيه الصورة يدل على انه ليس موضع يتشبَّح فيه الصورة تشبّحاً مادياً كوجودها فى مادتها، وهذا لا يضرنا، فانا ايضاً لا نقول به، بل نقول: انها كليتها فى كلية المرآة من غير ان يتكيف بها المحل، ولذا يؤدى جزء المرآة ما يؤديه كلها، فانك اذا سترت بعض المرآة فالبعض المكشوف يؤدى ايضاً ما يؤديه الكل، ولو كان الانطباع على سبيل التكيف لأمتنع هذا.

واما ما يتوهم من ان الصورة ينتقل بانتقال الرائى، فهو لان الاصل فى التأدية لما كان موضعاً من المرآة نسبته الى الرائى انه بحيث لو توهم ان مخروطاً خرج عن البصر ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لأنطبق قاعدة المخروط على وجه الرائى، ولا شك ان الموضع الذى له هذه النسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائى، واذا تبدّل ظن ان المرئى يرى فى جزء آخر.

واما ما يتوهم ان المرائىٓ غاير فيها، وانه يقرب ويبعد عن ان ينفذ، فليس على ما يتوهم، بل هذا البُعد هو بُعد ذى الصورة فى خلاف جهة الغور، فان المرئى عندنا ايضاً هو ذوالصورة فى مكانه وبعده وعظمه ووصفه وغير ذلك لا الصورة فى المرآة.

وبما ذكرنا ظهر ايضاً الجواب عن قولهم : انالناظر الى حدقة شخص آخر يرى شبحه فيها ولا يراه ذلكالآخر ، فلو كانالابصار بالانطباع لوجب ان يراه كلمنهما ، لأنالحدقة كالمرآة مؤدية بالانعكاس بصورةالناظر لا بصورة صورته الى باصرته ، فالمرئى للناظر وصاحب الحدقة وهو وجهالناظر لا شبحه فيالحدقة .

وكذا الجواب عن قولهم : لو كانالابصار بالانطباع ، لزم ان لا يحسّ ماهو أكثر من نقطة ناظرة ، اذ لا ينطبع فى ناظرة ماهو اكبر منه مقداراً ، لأنه انما يلزم ذلك لو قلنا بالانطباع المادى كوجود الاعراض فى موضوعاتها، ولسنا قائلين به بل نقول : ان العظمالمعيّن المحدود له وجود فى مادته مادى بحيث يشغلالمكان ويزاحم غيره من جنسه، وله وجود فيالحاسّة غيرمادىٍ بحيث لايكون شاغلاً للمكان ومزاحماًبشخص آخر منجنسه، والا لوجب ان يصيرالحاسّة عظيماً وصغيراً ومعوجاً ومستقيماً وغير ذلك . والشيخ فيالشفاء انكرالمقدمة التى بيّنا الجواب عنها ، وقال : «هذا مما لا اقول به ولا اعرفه ، ولا افهم كيف يكونالصورة فى جسم مادى منغير ان يكون موجودة فيه، وقد يخلو الجسم عنها وهى منطبعة فيه، وكيف يكون غيرخالٍ عنها ، وهو لا يرى فيه، بل يرى صورته التى له، مع انه شأن ذلك، اى : الجسم ايضاً انيرى، وكيف يكون خالياً بالقياس الى واقف دون واقف، هذا اشتطاط وتكلّف بعيد، ومما فيه منالتكلف انهم لا يجعلون للشكل انطباعاً فيه وان جعلوا الشكل غيرمحدود ومما فيه منالتكلف ان يجعلو الصورةالسواد فيجسم منغير انيكون ذلك سواد للجسم ، وان يجوّزوا اجتماعالبياض ايضاً فيه فيوقت واحد ، وان يجعلوا صورة السواد غير السواد ، وصورةالبياض غيرالبياض ...» .

وكأنه غفل عن انه يلزم اما طردالقول بالانطباع ، واما القول بمثل هذا الانطباع الذى انكره ، فانه قائل بانالقوى حالة فى موادها حلولاً مادياً كحلول صورالبسائط العنصريّة فيموادها ، فحلول اشباحالمحسوسات فيالقوى المدركة الحالة حلولاً مادياً ، انكان مادياً ايضاً لزمه اكثرالمفاسد التى اوردها اصحابالشعاع ، وان لميكن

حلولاً مادياً صرفاً، بل كان له نحو من التجرد ، فهو القول بانطباع الشىء فى المادى انطباعاً غيرمادى، بما حققنا يظهر لك دفع جميع استبعاداته المصدرة بكيف كيف ، وايراداته، ولمّا بطل حجج القائلين بشعاعات خطية والقائلين بالاستحالة ودفع ايراداتهم على القائلين بالانطباع، بقى مذهباهما فى مقام الاحتمال فقط، فلنبطل هذين الاحتمالين ايضاً .

اما بطلان الاول ، فمن وجوه :

الأول ـ انه كيف يخرج من البصر جسم يحيط نصف كرة العالم، فانه لا يجوّز العاقل ان يخرج جسم. لهذا العظم من الجليدية وهى بهذا الصغر .

والثانى ـ انه اذا اطبقنا الجفن فلا يخلو اما ان ينعدم ذلك الذى كان خارجاً او يعود ، فان انعدم ، فكيف يجوز ان يخرج جسم فانعدم حين انطباق الجفن ، ثم يخرج آخر مثله حين فتحه، وهكذا دائماً، وما سبب انعدامه وسبب وجوده وان عاد حين انطباق الجفن، ثمّ يخرج حين فتحه، وهكذا دائماً كأنه قام على نية ـ علانية ـخ ـ فما السبب فى هذا العود والخروج ؟ اهو مشتاق بالطبع الى الخارج فلم يعود ، او هو مشتاق الى الداخل ، فلم يخرج ؟

والثالث ـ انه يلزم تداخل الأجسام .

والرابع ـ انه يلزم خرق الأفلاك .

والخامس ـ انه لا يخلو اما ان يكون هذه الحركة ارادية ، وظاهر انه ليس كذلك، اوطبيعيّة ، وهو ايضاً ظاهر البطلان ، اذ الحركة الطبيعيّة لا تكون الا الى جهة واحدة، اوقسرية، وهو ايضاً باطل، اذ لاقسر حين لا طبع، والمناقشة بانه: لم لا يجوز ان يكون حركته الى احدى الجهات طبيعيّة والى غيرها قسرية ، وان لم يكن القاسر معلوماً لنا ، سخيفة ، يظهر بطلانها بادنى توجّه .

والسادس ـ انه يلزم تشويش الشعاع عند هبوب الرياح القوية ، ومن هذا يلزم ان يرى الرائى ما خلفه دون ما يواجهه .

والسابع ـ هو الذی ذکرناه آنفاً من القائلین بالاستحالة علی القائلین بالشعاعات ولبطلانه وجوه اخر کثیرة ، ترکناها مخافة التطویل .

[بیان بطلان المذهب الثانی]

واما بطلان الثانی ـ وهو القول بتکیّف المشف المتوسّط بکیفیّة شعاع البصر ، فلما سمعت فیما سلف من القائلین بالشعاعات فی ابطال هذا المذهب .

وایضاً : لأن هذه الکیفیّة، ان قبلت الاشتداد والضعف، فعند اجتماع العیون کانت اقوی، وکانت الابصار اقوی، فحینئذٍ یلزم ان یکون ضعیف البصر اذا وقف بجنب قوی البصر اقوی منه حین الانفراد، وان لم یقبل فتلك الکیفیة عند اجتماع العیون اما یحصل من بعض العیون دون بعض آخر، فیلزم الترجیح بلامرجّح . علی انا نقول : فحینئذ یجوز ان یری ذلك الآخر بهذه الکیفیّة الحاصلة من عین غیره ، او لا یجوز، وعلی الاول یلزم ان یری احد العین غیره ، وعلی الثانی یلزم ان یری ذلك البعض الاول دون غیره ، او یحصل من جمیعها ، فیلزم توارد العلل المستقلّة علی معلول واحد شخصیٍّ ، او لا یحصل من شیء منها ، فیلزم ان لا یری احد منهم . ولعلّك تقول : یجوز ان یکون ابصار کل واحد مشروطاً بتکیّف المشف المتوسّط بشعاع عینه، والشعاع الحاصل من عین کل واحد یغایر الذی من عین غیره مغایرة نوعیة، وحینئذ لا یلزم ان ابصار ضعیف البصر الواقف بجنب قوی البصر اقوی منه حین الإنفراد ولا رؤیة احد بعین غیره، ولا توارد العلل المستقلة علی معلول واحد شخصی. فان خطر هذا ببالك، فاعلم : ان الأشعّة الحاصلة من عیون افراد نوع واحد ، متحدة بالنوع کما لا یخفی عند ادنی التفات ، فاختلاف الأشعّة نوعاً محال. واما التعدد الشخصی فهو عند الاجتماع ایضاً محال، والا لزم اجتماع الأمثال فی موضع واحد، وهو محال. وربما یوجّه القول بخروج الشعاع، بانه کنایة عن توجه النفس الی الخارج من طریق الحس وبوسیلة عضو مخصوص، فلنفتّش انه ما حقیقة هذا التوجه ؟ فان کان معناه انه یحصل للنفس حصول وظهور فی المشف

المتوسّط بين الرائى حصولاً محدوداً بحدود جسمانيّة ، لكن لا كحصول الجسم فى المكان وحصول الصورة فى المادة وحصول العرض فى الموضوع، بل كحصول المبصرات فى المشف والمرآة على الوجه الذى حقّق فيما سبق، فهذا التوجّه للنفس اما ان يكون مسبوقاً بتوجّهها وتحقّقها متعلق القوام بعضو مخصوص ، اى صيرورتها فى حدّ الحس ، فالمتوجّه الحاصل فى المشف حينئذ هو قوة البصر ، وقد علمت انها متعلّق بالجسم ، محبوسة فى وجوده به، فكيف يمكن من الخروج عن هذا الجسم فى الحصول فى غيره ، وان لم يكن مسبوقاً به فالنفس لا يحتاج حينئذ فى ادراك المبصرات الى آلة البصر ، هذا خلف . وان كان معناه : ان النفس اذا توجّهته الى الخارج الوضعى الجهتى فلكونها غير ذات وضع وجهة ولم يتأتّ لها هذا التوجّه ، الا ان يجعل الشىء الوضعى الجهتى وسيلة فى هذا التوجه ، لا اى شىء اتفق ، بل عضواً من بدنها ، ولا اىّ عضو اتفق ، بل عضواً ـ له صقالة واشفاف ورطوبة، ونورد ان يكون توجّهها الى الخارج عبارة عن توجّهها وارتباطها بذلك العضو ، اى انحطاطها الى درجة الحس بشرط تحقق المقابلة بين ذلك العضو والامر الخارج من غير ان يكون لها تحقّق وحصول فى المشف، لا الخارج المتوسط ولا فى المرئى، فلا يخلو اما ان يكون التوجه الى ذلك العضو موجباً لأن يكون لها وجود متعلق القوام بذلك العضو ، اى لا تنزّل بحدّ الطرف والمحاذاة، فحينئذ كان معنى الاحساس بالتوجه الى العضو الخاص ان قوّة البصر يحيط بالخارج المرئى مشروط بالمقابلة وساير الشرايط ، ويتصوّر بصورة المرئى من غير خروجها عن حدّ وجودها المتعلق بذلك العضو من غير القاء المرئى شبحه فيها. ولا يخفى ان مثل هذه الاحاطة لا يكون الا احاطة معنوية ، وهى لا يتصوّر للقوة الجسمانيّة ، وان كان لها نوع تجرّد ، فان هذا التجرّد لم يخرجها عن الوجود الجهتى ، فكيف يتمكّن من هذه الاحاطة المعنوية ، فانّ مثل هذه الاحاطة ليست الا من طريق الباطن كاحاطة العقل والنفس الكليّين لا من طريق الظاهر والخارج ، وان لم يكن موجباً ، اى وان لم يكن توجّه النفس الى ذلك العضو موجباً لصيرورتها متحقّقة فى حدّ الحس، وجيئتها بحد

الطرف والمحاذاة، والمفروض، وانها لا موجودة فى المشف المتوسط ايضاً انها ليست يتأدى اليها شبح المرئــى ، واستحال حينئذ تــوجهها الى المرئى الموجـود فى الخارج واحاطتها به، فان دعوى احاطة النفس بظاهر المرئى من غير ان يكون موجوداً فى حد الحس ولا فى المشف المتوسط ولا ان يكون نفساً له ولا فــاعلة له ولا ان يتأدى اليها المرئى ، دعوى لا يمكن الخروج عن عهدتها .

وايضاً : لو امكن ذلك، فما معنى توجّهها الى الخارج بتوجهها الى العضو الخاص وما معنى آليّته لها وما معنى وساطة الشفيف وما معنى منع الحاجب عن الابصار ، وما معنى انعكاس الشعاع وانعطافــه، وكيف يصير الامــر المضىء راجعاً او معوّجاً بسبب مصادفة الصقيل ، وكيف يصادف ماليس مكانياً ؟ الا ان يطلع عليه ويرجع .

[توجيه كلام القائلين بالشعاع من طريق المناظر والمرآيا]

ومن الناس من اراد توجيه كلام القائلين بخروج الشعاع على وجه يندفع عنه جميع تلك الوجوه الموردة عليهم، فقال : انهم ارادوا بما ذكروا ، ان المرئى اذا قابل شعاع البصر ، استعدّ لان يفيض علــى سطحه من المبدأ الفيّاض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط رأسه عند مركز المبصر ، لكنهم لما سمّوا حدوث الشعاع علــى سطحه بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها اليه مجازاً على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه، وفى هذا التوجيه نظر من وجوه :

الأول ـ انه ما الاستعداد الاستحاليّة فــى كيفية ما ؟ فهل المضىء شمساً كــان او بصراً يحيله الى كيفية ما، وليس اثره بما هو مضىء بالذات الا الاضاءة، فان كان احاله الى الاستضاءة لا يتحقق الا عند المقابلة ، فهو يفيض الضوء على ما يقابله ، وان كــان احاله الى ماهو اثره بالعرض، فالمضىء يبرده اويسخّنه، او الى كيفية غيرهاتين يحيله، ولا شىء من هذه الكيفيات يتوقّف عليها الاستضاءة ، فان الجسم يستضىء عند مقابلة المضىء حاراً كان او بارداً ، وعلى اىّ حال من الأحوال ، بشرط ان يكون كثيفاً ، ولا

شك انالتّطيف لا يصير بسبب المقابلة كثيفاً ، وكانالموجّه لما رأى انالاستضاءة لا يتحقق الا عندالمقابلة ظنّ انها يعدّ الجسم لقبولالضوء، وغفل عن انكل مالايتحقق بالافاضة والاستفاضة الا عند وجوده ، لا يلزم انيكون[1] بحسبهالقابل ، بل قد يكون[2] بحسبهالفاعل، كما فيما نحن فيه، فانالفاعل الجسمانی لا يمكن ان يفعل الا بالنسبة كالقرب والملاقاة وغير ذلك ، فعدم الاستضاءة الا عندالمقابلة ، لانالمضىء لا يمكن ان يضىء الا ما يقابله والا لامكن ان يضىءالشمس حين كونها تحتالارض وفوق الارض ، لانالمقابلة يفيدالمقابل استعداداً .

والثانی ـ ان افاضةالضوء وسايرالأعراض الجسمانية عنالمجردات منغير مباشرة القوى الجسمانية محال كما لايخفى على من له احاطة بالأصول ، ولما سيجىء ايضاً عن قريب .

والثالث ـ انه مع قطع النظر عن هذهالمراتب فالابصار بالشعاع المنفصل عنالبصر ايضاً محال فىنفسه ، اذ لا ربط له بالبصر فكيف يصير آلة له فى الابصار ، ومثل هذه الأقاويل لا يتكلّم به الا المجاز فىالكلام . والى هنا تبيّن لك بطلان حجج الفريقين وشبهها ومذهبهما ، ثم ان هيهنا مذهبين آخرين غير مشتهرين قد اخترعهما بعض المتأخرين :

[بيان مسلك الشيخالسعيد الشهيد السّهروردى فىالابصار]

احدهما ـ للشيخالاشراق ، فانه لما رأى الاشكالات الموردة علىالمذاهب الثلاثة للقدماء ، ولم يقدر على دفعها، حكم بأن الإبصار ليس بشىء من هذهالطرق ، فاحدث مذهباً رابعاً ، وقال : انالابصار باشراقالنفس علىالمبصر ، يعنى انالنفس اذا تحقّق المقابلة وسايرالشروط المعتبرة فىالابصار ، ادركتالمرئى بنحو منالاشراق ، وانت بعد احاطتك بما قلنا فى ابطالالتوجيه الاول لكلامالقائلين بخروجالشعاع ، لا يخفى

---

١ ـ بحسبالقابل .   ٢ ـ بحسبالفاعل .

علیك بطلان هذا المذهب .

[نقل مذهب صدر المحققین فی‌الابصار]

وثانیهما ــ لصدرالمحققین ، قال : «انالابصار بحصول الصورة من قبل النفس ، یعنی انالبصر اذا قابل المرئی مستجمعاً لسایرشرائط الرؤیة تنبهت النفس واحدثت صورة مطابقة لما فی الخارج فی عظمه وصغره وقربه وبعده وبالجملة فی جمیع خصوصیاته ، فبتلك الصورة یری المرئی ...» وهذا المذهب ایضاً باطل، فانالتنبه بالمقابلة اما من جهة الباطن ، فهو مکاشفة لا ابصار ، واما من جهة الظاهر فهو لیس الا ادراك بالحس الظاهر ، وادراك المقابلة فرع ادراك المتقابلین ، فیلزم انیکون ابصارالشیء متوافقاً باحساسه اولاً . واما احتمال ان مقابلة الرائی للمرئی مع تحقق سایرالشرائط یجعل الرائی مستعداً لأن یفیض علیه من العقل الفعال صورة مطابقة للمرئی فی جمیع الخصوصیات ، فبتلك یدرك المرئی، فهو ایضاً فاسد؛ اما اولاً ، فلان الاستعداد محض صورت لا معنی له علی قیاس ما عرفت آنفاً ، واما ثانیاً، فلان افاضة العقل علی القول بالجسمانیة من غیروساطة النفس محال ، فانه[1] طفرة .

[تأئید مذهب الانطباع فی‌الابصار]

ولنقبل الآن علی اثبات انالابصار بالانطباع ، فنقول: ان وجودالمحسوس بماهو

---

۱ ــ فانه لیس بطفرة ولا یلزمها ، لأنالمفیض لجمیع الصور هوالعقل ولکن بوساطة امر برزخی موجود بین العالمین وان النفس الانسانیة بازاء العقل المجرد والأمرالبرزخی المسمی بالخیال قوتین ، قوة الخیال والعقل . بنابراین صور جزئی ازعقل ببرزخ و از آنجا به‌نفس وارد میشود وبقیام صدوری متمثل است عندالنفس وصور مدرك بادراك نفسانی ویا مبصر از راه احساس درصورت مطابقت بین مبصر بالذات وبالعرض امکان ندارد درقوهٔ مادی منطبع باشد للزوم انطباع الکبیر فی‌الصغیر وتحقق اشباح العظیمة فی‌الخردلة .

محسوس هووجوده لمحسّه لامحالة غیروجوده فی‌المادةالخارجیّة، اذ لوکان‌وجوده فی‌المادة وجوداً ادراکیاً ، لکان کونه فی‌المادة عین کونه محسوساً ، وجد حس اولم[۱] یوجد، ولیس کذلك، فظهر ان وجوده الاحساسی لیس هووجوده المادی، ولیس ایضاً وجوده فیما فوق‌الحس ، والا لامکن لاحدان یدرك ببصره الصورالخیالیة والعقلیة ، فثبت انوجوده لیس الا فی‌الحس، ولیس وجوده فیه‌کوجوده فی‌المادة، اعنی بتکیف المادة به، والا لامتنع وجودالاضداد ، ولکان‌الحس بوجودالسواد والبیاض فیه اسود وابیض، فوجودالمحسوس‌فی‌الحس[۲] له نحو تجرّد. ثم ان وجودالمحسوس فی‌الحس

---

۱ ـ واعلم ان‌المدرك یلزم ان‌یکون امراً مجرّد عن‌المادة ولو بالتجرید الناقص، لأنه مالم یدرك النفس‌المدرك ولم یحصل عندالنفس وما حصل له وجود عندالنفس لایدرك وشیء وقتی وجود للنفس پیدا نمود باید دارای صریح وجود باشد ومنطبع در ماده نباشد وماده مانع ادراك است .

۲ ـ چون این تجرد عقلانی نیست باید دارای تجرد برزخی باشد چون بحصرعقلی، شیء یا مادی صرف است که همان صور منطبعه درماده‌اند وشیء منطبع درماده دارای ملاك ادراك نیست یعنی نه وجودش مدرك میشود ونه خود امری را ادراك می‌نماید ناچار مدرك باید دارای وجودصریح جمعی باشدکه بتمام‌هویت برای مدرك خود حاضر باشد. ودرمقام ادراك عقلی امکان ندارد، پس مدرك دارای تجرّد برزخی وخیالی‌است.

شأن عضو باصره مانند دیگر مواضع احساس فقط تأثر ازمُبصَر بالعرض‌خارجی است وتا صورت ویا اثری ازآن درقوای‌دماغی حاصل نشود شیء مدرك‌نشود وحصول صور در سِلْوُل دماغی وقبول یا تأثر آن ازصور وارد ازطریق اعصاب واسطه ، تأثر جسمانی وتأثیر نیزقهراً جسمانی خواهد بود و وجود ادراکی باید امری باشد اتم و اشرف از آثار واقع درمادهٔ بدنی ومواضع احساسی مع ورود اشکالات صعب‌الانحلال و بعضی ازایرادات غیرقابل دفع ولا محیص الاعن القول بما اختاره صدرالحکما، ولا یرد علیه ما اورده المؤلف ونحن نفصّل القول فی‌المقام فی‌المقدمة علی‌الرسالة او نحرّراً لمرام علی سبیل‌التعلیق فانتظر .

لا يخلو اما ان يكون بذهاب الحس الى المحسوس وملاقاته اياه، وهذا الذهاب اما بخروج شىء من البصر اليه، وذلك الخروج ايضاً اما حقيقى بان يكون الخارج من البصر خطوطاً شعاعية اى اجساماً مستدقة شعاعية، فهو مذهب القائلين بشعاعات خطيّة، واما مجازى بان يكون المراد من الخروج تكيّف الجسم المشف المتوسط بكيفية الشعاع البصرى وصيرورته آلة فى الابصار ، كما هو مذهب القائلين بالاستحالة ، او لا يكون بخروج شىء ، بل يكون باشراق النفس ، كما هو مذهب شيخ الاشراق ، او بذهاب المحسوس الى الحس ، وهو اما عما فوق الحس كالنفس والعقل ، كما هو مذهب صدر المحققين ركالاحتمال الذى ذكرنا آنفاً ، او عما دون الحس ، اذ من شأن المضىء بذاته والمستنير الملوّن ان يفعل فى مقابله من الاجسام القابلة للتشبح خصوصاً الاجسام الصقيلة شبحه ومثاله ، كما هو مذهب القائلين بالانطباع ، وقد ابطلنا هذه الاحتمالات كلها ، سوى الاحتمال الأخير ، فثبت ان الابصار بالانطباع وهو المطلوب .

[دلائل القول بالانطباع واثبات حقيقة هذا القول]

ومن الدلائل[1] على حقيقة الانطباع ، انه لو لم يكن الابصار بحصول شبح فى المرئى، لما امكننا ان نتخيّله بعد انقضاء حالة الابصار ، اذ لو كان الابصار بقاعدة المخروط الشعاعى واتصاله بالمبصر ، فبعد انقطاعه وانفصاله لم يبق فينا شىء نتخيله متى شئنا .

ومنها ـ ان المرئى اذا كان قريباً من الرائى قرباً معتدلاً ، يرى كما هو، واذا بَعُد منه، يرى اصغر مما هو عليه ، وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثمّ يضمحلّ بحيث لا يرى ، وما ذلك الا لأن صورة المرئى بتأديتها الى الرائى ، توهّم مخروطاً لا وجود له اصلاً ، قاعدته الى المرئى ثم يستدقّ الى البصر حتى ينقطع عند سطح الجليدية ، فان كان مقطعه، اى زاوية رأس المخروط اوسع ، كان الصورة المؤداة الى البصر اعظم، وان كان اضيق، كانت اصغر . واما على مذهب اصحاب الشعاع فينبغى

---

١ ـ ومن الدلائل على حقيّة الانطباع .

ان یری المرئی علی مقدار واحدة فی جمیع ابعاده ، ولا یجدیه وسعة الزاویة وضیقها، فانه یجعل الباصر واصلاً الی المبصر لامساً له اینما کان المبصر، قریباً کان اوبعیداً .

وما قیل علیه: من ان القائلین بالشعاع ایضاً یدّعون ان صغر المرئی وعظمه تابعاً لصغر زاویة المخروط وعظمها، ففساده ظاهر، لان کلام المستدل هو ان عظم الزاویة المذکورة وصغرها لا ینفعهم ، ولا یصلح ان یکون مبنی عظم المرئی وصغره ، لا انهم لا یدّعون ذلك او یدّعون .

ومنها ــ رؤیة الخطوط المعکوسة کنقش الخاتم فی المرآة مستویة والمستویة معکوسة . لنتبیّن امور ربما یخفی[1] علی بعض المحصلین :

احدها ــ رؤیة الشیء الواحد شیئین ، فنقول فی بیانه : ان شبح المرئی انما ینطبع اولاً فی رطوبة الجلیدیة وان الابصار لایکون عندها، والا لرأی الشیء الواحد شیئین، لأن المرئی فی الجلیدتین شبحین ، کما اذا لمس بالیدین کان لمسین، بل الابصار انما یکون عند ملتقی العصبتین المجوّفتین ، وکما ان الصور الخارجیة یتوهم من تأدیتها الی البصر هیئة مخروط یستدق الی ان ینتهی رأسه عند الجلیدیة ، کذلك یتوهم من تأدیة کل من الشبحین الذین فی الجلیدتین بواسطة الروح المؤدیة التی فی العصبتین الی ملتقاهما هیئة مخروط یستدق الی ان ینتهی رأسه الی الملتقی ، فیلتقی رأساهما ویتقاطعان هناك ، فیتحد هناك صورة شبیحیّة واحدة عند جزء واحد من الروح الحامل للقوة الباصرة،ثم ان وراء ذلك الملتقی فی العصبتین روح مؤدیة للمبصرة لا تدرکه ایاه، والا لزم ایضاً ان یری الواحد اثنین ، لافتراق العصبتین ،و هذه المؤدیة لاتصالها بالروح المصبوبة فی البطن المقدم من الدماغ تؤدی الیها، فینطبع الشبح هناك فی الروح الحاملة للحس المشترك فیه، فیدرك الحس المشترك ، وهناك ینتهی الابصار.

اذا عرفت هذا فنقول : ان السبب فی رؤیة الشیء الواحد شیئین هو : ان الأدلة المؤدیة من البصر اذا کانت منفتلة، فلا یتأدی الشبحان الی جزء واحد من الروح المصبوبة

---

۱ ــ امور مما یخفی ... فی بعض النسخ : بما یخفی ...

فی‌الملتقی علی‌الاستقامة، بل یتأدی کل منهما عند جـزء آخر من‌الروح التی هناك ، فیجب ان یری‌الواحد اثنین .

وثانیهما ـ سبب‌الانعکاس ، فانه قد کان بعض‌الاجسام اذا رأی هو نفسه یظن انه یری فیه اشیاء اخر وان لم‌یکن تلك‌الأشیاء مقابلة للبصر، ویقال : ان‌السبب فی ذلك هو‌الانعکاس .

[بیان سبب الانعکاس والتحقیق فیه]

اما اصحاب‌الشعاع فیقولون : ان‌الخطوط‌الشعاعیة اذا وصلت الیه ، تـراه ، واذا انعکست منه الی اشیاء مقابلة له، تراها ایضاً .

واما اصحاب الاشباح، فقالوا: ان تلك‌الأشیاء اذا کان وضعها منه‌کوضعه من‌البصر یتأدی شبحها الیه وینعکس منه الی‌البصر ، والمراد بـالانعکاس علی هذا الرأی غیر الانعکاس علی‌الرأی الاول ، اذ‌المراد علی‌الثانی ، ان‌المبصر کما فعل شبحه فی ذلك البعض من‌الاجسام ، فکذلك هـو ایضاً یفعل ما وصل الیه فی‌البصر ، وعلی‌التقدیرین بقی‌التفتیش فی انه ما السبب فی هذا الانعکاس ؟ فان کـان‌السبب هو‌الاشفاف ، فقد یکون من غیر‌المشف انعکاس، وان کان‌السبب هو‌الکثافة، فقد یکون من‌غیر‌الکثیف انعکاس ، وان کان‌السبب هو‌الصلابة ، فقد یکون من غیر‌الصلب انعکاس ، وان کان السبب هو‌اللینیّة فقد یکون من‌غیر‌اللین انعکاس، وان کان‌السبب هو‌الصقالة: فیجب ان یوجد هذا العکس من جمیع‌الاجسام ، وان کانت خشنیّة ، فان سبب‌الخشونة هو الزاویة اما لشبهها مما یتقعّر عن‌الحدبة ، ولا بدّ فی کل ذی زاویة من سطح لیس فیه زاویة فیکون صقیلاً ، والا لذهبت‌الزوایا الی غیر‌النهایة ، او لا تنتهت‌القسمة الی‌اجزاء لیست بسطوح وکلاهما محال، فاذن کل جسم خشن فمؤلف‌السطح من سطوح صقیلة، فیجب ان‌یکون عن کل سطح منها عکس .

والجواب علی‌مذهب اصحاب‌الانطباع، ان‌السبب هو‌الصقالة، وانه اذا کان‌السبب

هو هذه ، فكل صقالة عظيمة كانت اوصغيرة ، فهى علّة لتأدية شبح ما، لكن الاشباح التى يؤديها السطوح الصغار اصغر من ان يميزها البصر ، لان الجسم الخشن يختلط فيه الظلمة بالنور ، فيظلم الاغوار وكل تنو وان لم يكن مظلماً ، لكن اصغر من ان يؤدى شبحاً يتميز عندالحس فلا يحس به، واما اذا كان سطحاً صقيلاً متصلاً فلم يلزم ذلك.

ولا يخفى ان هذا الجواب لوصح لدل على، ان الجسم الخشن يمتنع عليه ان يفعل شبح نفسه فى البصر ، فيلزم ان يكون ممتنع الرؤية ، والحق فى الجواب : انه لا يكفى فى قبول الشبح وتأديته اى سطح صقيل اتفق صغيراً كان اوكبيراً ، بل يشترط فيها من سطح صقيل متصل الاجزاء ، ولا تنفاء هذا الشرط فى الخشن يمتنع ان يتشبح اويؤدى .

[تحقيق فى سبب رؤية الشىء فى الماء وان سبب الرؤية فيه اعظم مما يرى فى الهواء]

وثالثها ــ سبب[1] رؤية الشىء فى الماء اعظم مما يرى فى الهواء ، فقال بعض اصحاب الانطباع : ان السبب فيه، ان بعض ما يحاذى من الماء يؤدى على انه منفذ فى المحاذاة وبعضه على انه مرآة .

وقال الشيخ : ولا يبعد ان يظن ان الجميع يؤدى ، على انه مرآة ، والمرآة من داخل خلاف المرآة من خارج ، انتهى كلامه .

ويمكن ان يقال : ان السبب فيه وفى رؤية الشىء الواقع خلف الاجسام الصقيلة كالماء والعينك اعظم مما يرى فى الهواء هو قوة الروح الباصرة وكثرتها فى مثل هذه

---

۱ ــ قال بعض ارباب خروج الشعاع : لأن الشعاع ينفذ فى الهواء على استقامة ، واما فى الماء ، فينعطف الشعاع الى السهم ويتراكم من سطح الماء الى المرئى ، فيرى المرئى اعظم ، لأن الزاوية التى بازائه فى الجليدية بحالها فى العظم وعظم المرئى تابع لعظم تلك الزاوية، فبعضه ينفذ مستقيماً، وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى فى الامتداد الشعاعى النافذ مستقيماً ، وبعضه على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر ، فيرى فى الامتداد الشعاعى النافذ مستقيماً ومنعطفاً معاً من غير تمايز، وذلك اذا قرب المرئى من سطح الماء، واذا بعد فيرى فى الموضعين، لكون رؤيتهما بالامتدادين المتغايرين.

الاحوال ، وبيانه ان لكل قوة من القوى المدركة انبعاثاً بالطبع الى مدركه حتى كانه يكاد يمتد اليه ويلتذّ به، واذا انبعث نحوه مال حامله الذى هوالروح الباصرة اليه ، وان الطبقة العنبية سهلة القبول للحركة على خارج وداخل على الاستقامة والى جانب فيتبع اندفاعها الى خارج انضغاط يعرض لها اتساع يعرض للثقبة العنبية ويتّبع اندفاعها الى داخل اجتماع يعرض لها وتضيق يعرض للثقبة فاذا اتفق ان ضافت الثقبة عن حدها الطبيعى رأى الشىء اكبر .

اذا عرفت هذا فنقول : ان المرئى اذا وقع داخل المشف الاغلظ او خلفه، فالقوة المدركة حينئذ لما تنبّهت على شىء يتوهّم كونه مانعاً عن مطلوبه ، لكونه اغلظ ، صارت حريصاً ، فتنبعث الى الخارج ، ومال تبعاً حامله الذى هوالروح التى ينطبع فيها الصورة ، واذا مال الروح الى الخارج ، ارتّدت العنبة واندفعت الى الداخل وكثرت الروح قدام العنبة ، فيتشبّح المرئى اعظم لعظم الروح التى هى محل الشبح وكثرتها ، فالحكم باسناد عظم المرئى الى تضيّق الثقبة لمقارنة كثرة الروح قدّام العنبة، فهوحكم بالعرض ، والحكم بالذات هو اسناد العظم الى كثرة الروح قدام العنبة . وبما ذكرنا ظهر لك سرّ قول الشيخ : ان المرآة من داخل خلاف المرآة من خارج .

ورابعها ـ انه اذا كان فى داخل سطح الماء ويشبهه مرئى، فان كان على استقامة البصر ، فذلك الماء اراه على انه مشف واراه على انه مرآة وكانت المرآة هناك الموضع الذى على استقامة البصر والمرئى معاً ، وان لم يكن على استقامة البصر فالمرآة ملتقى الخط الخارج من البصر والعمود الخارج من المرئى الذى فى الماء ، فان شبحه يتأدى عنه على استقامة الملتقى ومنه الى البصر ، كما اذا القيت خاتماً في طست بحيث لا تراه، ثم ملأته ماء رأيته .

فصل [۱۸]

تحقیق حواس ّ الحیوان وحصره

انالحواس الظاهرة فیالحیوان هی هذهالمذکورة لا غیر ، فانالطبیعة لا ینتقل فیالعود من درجةالحیوانیة الی درجة فوقها الا ان یستوفی جمیع ما فیتلكالدرجة ویبلغ منتهی الحیوانیة وکمالها ، والا یلـزم ان یکونالسلوك فیالعود بطریقالطفرة وهو محال، ومن ظن ان هذا البیان لیس برهانیاً فلم یحس فهم معنیالعود .

[بیان کیفیّة ادراك الاوضاع والاشکال والقرب ... والحرکة والسّکون ...]

ثم ان هیهنا محسوسات مشترکة کالأعداد والمقادیر والاوضاع والاشکال والقرب والبعدوالمماسة والحرکة والسکون،والحرکات والسکونات.والسکون ایضاً بالمقایسة الی اجناس الحرکات وماهوغیرذلكمایدخل فیه،ولیستهذهمحسوسةبالعرض لانالمراد بالمحسوس بالعرض هیهنا هوالذی لیس محسوساً بالحقیقة، ولکنّه مقارن للمحسوس بالحقیقة،مثل ابصار نا اباعمرو،فانالمحسوس[۱]هواللون والشکل،ولکن انعرضانکان

---

۱ ــ مراد ازمحسوس بالذات وملاك دراینکه امری ازامور محسوس بالذات بشمار آید آنستکهازآن شیءمحسوس اثریبالذات درقوهٔحسی حاصلآید برخلاف محسوس بالعرض که اثری ازآن درحس حاصل نمیآید وحس ازآن متأثر نمیشود پس هر محسوس خارجی که مبدأ تأثیر درحاسه شود وبین آن وقوت حس فعل وانفعال مادی حاصل آید، ناچار آن شیء محسوس بالذات خواهد بود . زید بحسب وجود خارجی وباعتبار اون وشکل محسوس بالذاتاست واما حکم بآنکه زید داخلمقولهٔ جوهراست، ویا آنکه او پدر عمرواست، محسوس نمیباشد ومحسوس بالعرض محسوس محسوب نمیشود .

امور مقداری نظیر عدد وخطوط وامور قابل اشارت حسیویا حرکت وسکون و
←

ذلك‌مقارناً لأمرمضاف هو الأبوةلعمرو، ولم‌يصر هذا الأمرمحسوساً لنا بحسب‌الحقيقة،

→

قرب وبُعد ودیگر اوصاف خاص محسوسات ازامور حسی بشمار میروند باین اعتبار که محسوس واقع میشوند ولی احساس آنها منوط است باحساس امور دیگر که یکی محسوس اول ودیگری محسوس دوم است ومحسوس بالعرض دربین وجود ندارد .

درك معنای حرکت و قراردادن آن تحت مقوله‌ئی ازمقولات محسوس‌نمی‌باشد ولی دیدن‌زید درمعانی‌ثم رؤیت آن درمکان دیگر ورهانمودن مکانی و ورود درمکان دیگر و مشاهده آن در اوضاع مختلفه ازاین باب دراین میان حرکت محسوس واقع میشود که عقل بکومك حس آنرا می‌یابد وحرکت ازاموری است که معقول آن مطابق محسوس آن نمی‌باشد بهمین اعتبار که حرکت محسوس واقع میشود، سکون نیز ازامور حسّی بشمار میرود .

وما قیل : ان‌المحسوس بالذات هوالکیفیات المحسوسة ولیس للحواس محسوس مشترك بالذات . این معنا درصورتی تمام است‌که ما محسوس را بامری که ازآن اثری حقیقة وبالذات درقوت‌حس حاصل‌شود اگرچه بواسطهٔ محسوس دیگرباشد، تعریف ننمائیم . واذا حصل من شیء اثر بالذات فی‌الحس و محسوسیت صفت جهت نفس وجود آن باشد، نه بحال متعلق آن اگرچه درمقام اتصاف بـه‌محسوس‌بودن بواسطه محتاج باشد ، محسوس بالذات است، چون واسطه درمقامات مذکوره یعنی در محسوساتی که ذکر کردیم واسطه درثبوت است نه واسطه درعروض . قوت سامعه درك می‌نماید بزرگی وکوچکی اصوات را بکومك عقل وهکذا برخی ازمدرکات سایر حواس که باعتبار مذکور ازمحسوسات بالذات محسوب می‌شوند . وان سئلت الحق وکنت‌طالباً لوضع قاعدة وملاك تجری فی‌الموارد‌المتعددة وينفعك فی‌کثیر من‌المقامات لا شیء من‌الادراك الحسی الا وقوامه بالادراك الخیالی وان‌التخیّل منقوم بالعقل . ودر نظام تکوین حس مجزا ازعقل تحقق ندارد ونفس واسطه است بین‌عقل وحس ودرنظام خلقت عقل بدون تقوم بحق اول تحقق ندارد والیه یرجع‌الأمور کلّها هذا مما استفدناه من کلمات قائدنا العظیم صدرالعرفاء والحکماء صدرالمتألهین - وانا العبد سید‌جلال آشتیانی - .

اذ ليس منه رسم بالحقيقة فيالقوة الباصرة . واما كـل منالعدد والشكل وغيرذلك ، فانه وان كان لا يحس بانفراده، فان رسمه تابع ذلك لرسم ما يحس بأنه لون اوبرودة مثلاً حتى يمتنع ارتسام امثال هذه دونها . ولذلك اى، ولان هيهنا محسوساتمشتركة وليست هى محسوسة بالعرض بالمعنىالمذكور، ظن بعضالناس ان لهذهالمحسوسات المشتركة حاسة موجودة فىالحيوان بها يدرك هذهالمحسوسات .

فنقول : ان كان مطلوب لهذا البعض اثبات قـوة حاسة بحذاءالخمسة المذكورة ومقابلتها حتى يصيرالحواس الظاهرة ستة، فوجودالمحسوسات المشتركة لايدل عليه، فان منها مـا يدرك باللون ولـو لا الملون لما ادرك، ومنها ما يـدرك باللمس ولو لا الملموس لما ادرك، فلو كان يمكن ادراك شيء منها منغير توسط شيء مدرك اولى لشيء منهذهالحواس، لكان ذلكدليلاًعلىوجودحاسة اخرىولكنه معلومالاستحالة، واما اذا كان مطلوبه اثباتالحسالمشترك المعروف ، فذلك واف بمطلوبه، فان كـل حكم يشترك فيه امور متعددة، اذا لميكن فيها بالتشكيك ولا بالعرض ، فلابد من ان يستند الى امر مشترك بين هذهالامور ، ثم انكان الحكمالمشترك حكماً كلياً فيكفى فيه من معنى مشترك كلى كالمشىالكلى المشترك بينالانسان والفرس، فانه يكفى فى ذلك وجود معنى مشتركـكلى هومعنىالحيوان واما انكان ذلكالحكم جزئياًكاحساس هذا العدد ، فلابد له من امر مشترك جـزئى ولا يكفى فيهالاشتراك فـى معنىالحس الكلى ، فـان الاشتراك فـى معنى الاحساس مستند الـى الاشتراك فـى معنى الحس الكلى والاشتراك فيهذا الاحساس مستند الىالاشتراك فيمعنىالحس فلابد منوجود حس جزئى مشترك بينالحواس الخمس ، وهوالمراد بالحسالمشترك المشترك ، فهذه الحواس تدركالمحسوسات المخصوصة بخصوصاتها والمحسوسات المشتركةالجزئية باشتراكها فىحس مشترك جزئى، وكما ان معالمحسوسات المختصة محسوساً مشتركاً فكذلك معالحواس المختصة حس مشترك، وايضاً لما كانالمحسوسات منحصرة فـى المعقولات ، وكان هذهالحواس الخمس كافية فيادراك جميعها بواسطة اوبغيرواسطة

فوجود سوی هذه لغو ، والطبیعة لا تفعل اللغو فی الوجود .

فصل [۱۹]

فی القول علی الحواس الباطنة

فلنتکلّم اولاً فی الحسّ المشترك ، فانّه اول الحواس[1] الباطنة .

والمراد بالحسّ المشترك قوّة یتأدی الیها المحسوسات کلها، فانها تدرکها بعین ادراك الحواس الظاهرة ایّاهـا ، بان یکون مع البصر فـی الإبصار بعین ابصاره ، ومع السّمع فی الاستماع بعین استماعه، ومع الشمّ فی الاستنشام بعین استشمامه . وممّا یدلّ علی وجود مثل هذه القوة ماعرفته فی الفصل السابق، ومنه الحکم باحد المحسوس علی الآخـر فی حدّ الاحساس ، فانا فـی حد اشتغالنا بابصار لـون شیء وذوق طعمه واستشمام رائحته وتوجّهنا الی الظاهر نحکم بان هـذا الطعم فی هذا الملون وهذه الرائحة فی هذا المطعوم من غیر رجـوعنا الی الباطن ، والحکم بین الشیئین فی حـدّ الاحساس لابدّ ان یجمعها فی ذلك الحد والجمع بین الشیئین فی حدّ الاحساس لابدّ له من مجمع فی تلك الحدّ ، ومجمع المحسوسات فی حد الاحساس لابدّ ان یکون فی الاحساس مع الحواسّ وفی حدها ، والمحسّ فی حدّ الحواس ومعها وبها لا یمکن ان یکون هو الخیال ولا مافوقها، بل هـو ایضاً حسّ مع الحواس کلها، کمعیّة الفاعل القریب لمعلوله، فان الحواس الظاهرة فایضة، ومنه رؤیة النقطة الدائرة بسرعة دائرة ، والقطرة النازلة خطّاً مستقیماً ، فـان الموجود فـی المادة الخارجیّة یمتنع ان یجامـع

---

۱ ـ والحسّ المشترك قوة مودعة فـی مقدم الدماغ عند الحکماء وعلـی رأینا تبعاً لقائدنا العظیم صدر الصّدور وبـدر البدور هذه القوة مـن القوی النفسانیّة التی تکون استعداد حصولها فی الرّوح المصبوب فیه یتأدی الیها صور الحسیة لـلمحسوسات . فالبطن المقدم للدماغ تکون مظهر هذه القوة لا محلّه، لتجرد هذه القوة عن المادة کمایکون الأمر هکذا فی سائر القوی المدرکة الواقعة فی غیب عالم النفس لاعالم شهادتها والجمهور حیث انکروا تجرد القوی الباطنة سوی العاقلة، قد اشکل علیه الأمر فی المعاد الجسمانی.

وجوده فی مکان وزمان ووجوده فی‌مکان وزمان آخرین ووجوده فی هذین‌الآخرین وجوده فی آخرین وهکذا ، واذاکان هـذا ممتنعاً ، فلیس وجودالمرئی فی‌الخارج وجودصورة مستدیرة، ولاوجود صورة مستقیمة، فهذه‌الصورةالمستدیرة والمستقیمة لیست الا فی‌القوةالمدرکة المتمکّنة من‌الاحاطة بوجودالشیء فی مکان وزمـان مع بوجوده فی‌مکان وزمان آخرین لوجود حفظ ما فی هذه‌القوة ولو فـی زمان یسیر ، ولهذا لا یمکن مثل هذه‌الرؤیة الا فی‌المتحرك السریع، وهذه‌القوة لیست هی‌الباصرة، فان وجودالصورة فیها مشروط بالمقابلة ، فکما یزول‌المقابلة علی اتصال ، یزول عنها الصورة علی اتصال ، ولا یجامع تمثّل اللاحق کما فی‌الحرکة، ولیس کون‌الباصرة علی هذه‌الصفة ، لانها لا تقوی علی‌الاحاطة بامکنة متعددة . فانها تدرك کثیرین فی‌امکنة متعددة دفعةً ، وکذا الواحد لوامکن[1] وجوده فی‌امکنة متعددة فی آن واحد ، بـل

---

۱ ـ لأن‌الحس الظاهر قوة مادیة تکون جمیع ادراکاتها بمشارکـةالوضع ومن دون مدخلیة الوضع لا یتأثر ولا ینفعل ولا یحس‌القوة فلا یقع ادراك ولا شكّ ان‌القطرةالنازلة والحرکةالجوالة عند حصولهما فی کل موضع یبطل کـونهما فی‌الوضع السابق علیهما والمنعدم لا وضع له ومن دون‌الوضع لا یؤثرالشیء ولا یتأثر قوة جسمانیة .

بناءاً علی ما ذکرنا انمحاءالصورة عن‌الحسّ البصری بعد حصولها مع وضع خـاص او وقع ادراك لزم حصول‌الشیء بدون‌السبب ویلزم ایضاً ان یکون‌القوة المادیة مدرکة للامور الغائبة عن‌الحواس ، ولذا یستدل علـی وجودالحس المشترك بان‌الانسان یدرك صوراً لا وجود لها فی‌الخارج کما یعرض للنائمین والمبرسمین فانهم یشاهدون صوراً عظیمة واموراً عجیبة واصواتاً کثیرة متمیزة کـل عن‌الآخر وان‌النفوس الکاملة تـرون اموراً مغیبة عن حواس‌الناس‌مـع سلامة حواسـهم والنفوس الضعیفة السازجـة ربما یرون فی حالةالخوف والدّهشة فی ایام وقوع‌الحروب والزلازل لانزعاج نفوسهم صوراً انسانیة مشغولة بالحروب ویرون فـی‌النوم صورالزلازل وخراب بیتهم اوبلدهم مع ان ما یرونهم غیرواقعة فی‌الخارج ولا لرآها غیرهم وان‌العدم‌المحض لا یصیر منشأ الخوف والدهشة ویعلم من‌هذا ان امثال هذه‌الصور واقعة فی‌قوة ادراکیة مباینة للقوةالخیالیة
←

لانها لا تقوى على الاحاطة بازمنة متعددة علـى ملاحظة جزئين من الزمان معاً ، فهذه القوة لابد انيكون غير الباصرة ، وان يكون قوية على الاحاطة بوجودالشيء فيزمانين ومكانين ، لتمكنها من الاحاطة بوجودالشيء في زمـانين ومكانين ، ولتمكنها من الاحاطة بجزئين من الزمان وملاحظةالموجود فيهما معاً ، وهذهالقوة ليست هى التى يتخيل ، فانالدائرة فى المثال المذكـور مشاهدة لا مخيلة ، فهى التى يسمـى الحس المشترك ، فهى لكونها اعلى وجوداً ودرجة من الحواس الظاهرة ، وجب انيكون مع الدرك حفظ مـا ولو كان قليلاً بحيث لـو لميكن المتحرك سريعاً فى جولانه لـم ير مستديراً .

ومنه ان البصر لا بناء له ولا اطلاع عن السمع ولا عن ادراكه ولا للسمع عن البصر وادراكه، وهكذا سايرالحواس، فلـو لميكن هناك قوة جـامعة للحواس ، لم يعلم المبصر انه هوالذى يسمع، ولا السامع انه هوالذى يبصر، وليس كذلك، فان كل احد يعلم انه هوالذى يبصر وهوالذى يسمع ايضاً ، والـذى يسمع هوالذى يبصر . وايضاً هذا العلم ليس بالخيال ومافوقه ، فان هذا العلم انما هو فى حد الاحساس والظاهر، والعلم بالخيال ومافوقه لا يحصل الا بالإنعطاف منحد الاحساس والظاهر الى الباطن، وهذا العلم يحصل منغير انعطاف .

فصل [۲۰]

فى القول فى ساير القوى الباطنة

فنقول : من البين ان لنا ادراكاً جزئياً سوى الاحساس بالحواس الظاهرة ، فان الإدراك بها لا يتصور الا بالوضع والمحاذاة . وبالجملة بنسبة مخصوصة بينها وبين

←

وانوهمية ولايقصد بالحس المشترك الا هذا، لانالعقل لا يدرك الصور الجزئية المتمايزة بالمقدار واللون والمحل وغيرها من الهيئآت الموجبة للجزئية ـ آشتیانی ـ .

المحسوسات ، وانه بيّن ، انا ندرك المحسوسات بالحواسّ الظاهرة عند انتفاء تلك النسبة ايضاً ، وليس هو بالحواس ، لانتفاء شرط الادراك بها ، فهو بقوّة اخرى غيرها ، ونحن نسمّيها بقوّة الخيال ، اذ الخيال عندنا هو الذى يدرك صور المحسوسات بلا نسبة له الى المادة الخارجيّة لكونه خزينة للحس المشترك ، كما عليه اصطلاح الشيخ ومن تبعه .

ثمّ انا نجد من انفسنا ، انا ندرك معان جزئيّة ، مثل العداوة والموادة والمنافرة التى تدركها الشاة من الذئب[1] ، ومثل المحبّة التى تدركها من سخلتها ، اوالموافقة التى تدركها من صاحبها ، فان هذه المعانى الجزئية تدركها النفس الحيوانيّة ، وما دلّ عليها شىء من الحواسّ الظاهرة وان كانت متعلّقة بالمحسوسات .

وبيّن ايضاً : انّ لكل من الصور الخيالية والمعانى الجزئية فى الحيوان حفظ ، فان صورة الطعم الذى ذاقه الحيوان ، لو لم يكن محفوظة فيه ، لما كان اذا رآه همّ بأكله ، وكذا لو لم يكن صورة العود ، اوصورة الشىء الذى ادرك منها الألم محفوظتين عنده ، لما كان اذا رآه ثانياً هرب منه .

وايضاً : نجد انا ندرك اشياء على وجه لم تتادّ الينا على هذا الوجه ، مثل ان ندرك انساناً ذا عشرة رؤس ، وحيواناً نصفه ابل ، ومثل ان ندرك انساناً بلا رأس وما اشبه ذلك من الامور التى لم يحس بها فى الخارج ، فلننظر هل لابدّ لكل من هذه الأمور الاربعة من قوة عليحدة حتى نحكم بوجود اربع قوى اخرى حافظة الصورة ومدركة المعانى الجزئية وحافظتها مركّبة الصور والمعانى ومفصّلتها كما هو المشهور ، ام لا ؟

فنقول : اما المدرك للمعانى الجزئية ، فالظاهر انه ليس امراً سوى التى تدرك الصور ، اذ اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف المدركات ، الا ترى ، ان كلّ واحد من الحواس يدرك انواعاً متخالفة الحقيقة ، بل الموجب لإختلاف المدركات انما هو اختلاف الادراكات كالسمع والبصر ، فانك لو فرضت ، ان تدرك الصوت بالبصر ، ما صار الصوت

---

۱ – من صوت الذئب . وفى نسخة : من صورة الذئب .

حینئذٍ مسموعاً ، وان تدرك اللون بالسمع ، ما صار اللّون مبصراً ، فان المسموع هو الذی یتعلق به الادراك الخاصّ الذی یسمی سمعاً ، لا الصوت الذی یتعلّق به الإدراك الحسی ولو کان ابصاراً ، وکذا المبصر هو الذی یتعلق به الادراك الذی یسمی بصراً ، ولا مایتعلّق به الادراك الحسّی ولو کان سمعاً. فکلٌ من السمع والابصار فی نفسه نوع من الادراك مخالف للنوع الآخر، وهذا النوع من اختلاف الإدراکات، وکذا الاختلاف بالتحت والفوق کالتخیّل والتعقل یوجب[1] اختلاف المدرکات، ولیس کلٌ من التوهم والتخیل فی نفسه ادراکاً مخالفاً للاخر، بل هو بمحض اختلاف المدرك ، اذ لو فرض ادراك المعانی الجزئیة بالخیال، کان ایضاً توهماً، وکذا لو فرض ادراك الصور الخیالیة بالوهم، کان تخیّلاً . وبیّن ان التوهم عبارة عن ادراك المعانی الجزئیّة ولو بالخیال، والتخیّل عبارة عن ادراك الصور الجزئیة ولو بالوهم، ولا ایضاً یمکن ان [یکون] التوهم فوق التخیل، اذ کل منهما ادراك امر جزئیٌ منسلخ عن المادة والجهة ، ولیس فی التوهم تجرید فوق هذا . الا تری انك اذا تخیّلت صورة المحبّ اوالعدوّ ، فانت فی حدّ تخیّلك ایاها تدرك المحبّة اوالعداوة ایضاً ، لست ترجع الی ابطن من حدّ التخیل لتدرکهما، کما انك اذا اردت ان تعقل ماتخیلته اوتوهمته، ترجع الی ابطن من حدّ تخیلك اوتوهمك لتعقله. فیما ذکرنا ظهر : ان ادراك المعانی الجزئیة لا یستدعی قوة اخری غیر التی تدرك الصور، بل یجب ان لایکون النسبة بقوّة اخری، فان تدرك المعنی الجزئی، تدرکه مع الصورة التی هو فیها، سواء کانت مدرکة باحد الحواسّ او بالخیال ، فادراکها حین الإحساس بالصورة التی هو فیها بذلك، علی ان مدرکها هو المحس بالحقیقة، اعنی الحس المشترك، وکیف لا، فقد یکون المحسّ تدرك المعنی ولم یتحقّق الخیال ولا التوهم بعد ، الا ان المعنی الموجود فی الصورة یکفی فی ادراکه نسبتها الی الحواس، فکذلك ادراکه عند تخیّل الصورة التی هو فیها دلیل علی ان مدرکه هو الخیال، وبالجملة ، فمدرك المعنی، هو الذی یدرك الصورة، سواء کان ذلك

---

١ - فی نسخة م : کالتخیّل والتعاق ... والظاهر : کالتخیّل والتوهّم ...

المدرك حسا مشتركـا، او خيالا، وكيف لايكون كـذلك، وجزئيةالمعنى انما هو بوجوده فى تلكالصورة ، فارتسامالمعنى فىالوهم اما بدونالصورة ، فالوهم ادركه مجرّداً عنالصورة ، فلم كـان جزئياً ، وانكان معالصورة، فمدركالمعنى هـو مدرك الصورة .

واما الحافظة للصورة التى يدركها الخيال ، فالظاهـر انها ليست قوةً غيرالخيال الذى يدركها . وما قيل : من انالحفظ غيرالقبول ، فلابدّ لكلٍ منها قوة عليحدة ، فهو فى غايةالضعف . فان قوله : الحفظ غيرالقبول ، ان اراد بهالقبول الادراكى، فيرد عليه : انالحفظ بعدالإدراك، فـالحافظ فوقالمدرك، فـانالبعد فى طريقالعود أعلى واكمل، فكيف يجوز انيكون الأنقص مُدركاً، والأكمل غيرمدرك، والأكمل مشتمل على كمال الانقص[2] معالزيادة ، وان اراد به مطلقالقبول، فيرد عليه : انالحفظ لابُدّ ان يكون مسبوقاً بالقبول، فـالحفظ بدونالقبول مطلقا محال . واما بيان انالحافظة للصورة الخيالية هوالخيال ، كما انه يدرك ايّاها ، فلما عرفت من ان وجودالحافظ من غير انيكون مدركاً محال ، والحافظ الذى يكون مدركاً لها ليس الا الخيال .

لا يقال: هذا معارض بالاصلالمذكور، من انالواحد لايمكن انيستند اليه امران.

فانا نقول: الادراك لاينفكّ عنقبول ما، والحفظ ليسقبولاً ما، بلانما هوفعلما، فلم لايجوز انيكونالخيال اولاً قابلاً للصورة ومدركاً لها ، ثم اذا استحكم تخيّلها صاراكمل وجوداً بحيث لوذهل عنهاباحساس اويتخيلآخر، فبعدالانقطاع يتمكن منان

---

۱ ــ بناءاً عليهذايمكن ان يقال : انالتعقل هو عينالتخيّل ، لانالتعقل والتخيّل لا يخلو ان عنالادراك ، لانالكلام فى انحاء الادراك، فـالقوة تحفظالصور ويخزنها فى لوح وجوده، غيرالمدرك الذى لا تحفظالصور . والدليل علـى ذلك ان جميعالقوى الغيبيّة للنفس، تسمىالقوى الادراكية ولذا قلنا يتجرد كلالقوى الادراكية .

۲ ــ پس احدالقوتين اقوى وقوهٔ دیگر اضعف است. وجمیع قوای موجود در غیب بحسب حقیقت واحد وبلحاظ درجات وجودی متعددند .

یحدث مثل الصورة التی ذهل عنها، واذا ثبت ان مدرك المعانی الجزئیة هو الذی یدرك الصورة ویحفظها اعنی الخیال وان تلك المعانی لا یمكن ان یحصل فی مدرك من المدارك الا كائنة فی الصورة التی مفیدة بها، فالحافظ[1] للمعانی ایضاً هو الخیال .

واما القوّة المتخیّلة المركبة ، فهی ایضاً لیست الا الخیال ، فان تركیب الصورة بالصورة اوبالمعنی، اوالمعنی بالمعنی، یجب ان یكون مدركاً لها، لامتناع ان یتصرّف القوّة فیما لا یكون مدركاً لها ولا حاضرة عندها، ان لم یكن هذا جلیاً فلاجلیّ اصلاً.

وما یقال : ان النفس هی التی تدرك المعانی بآلة الوهم ، والصورة بآلة الخیال ، وتركّب بآلة المتخیّلة ، فلا یلزم ان یكون المركّب متصرفاً فیما لا یعلمه، فهو فاسد، لان كلاً من المركّب والمفصّل مُدرك خاص، فلابدّ له من محل ارتسام، ولا یمكن ان یكون هو النفس بنفسها، فانه صورة جزئیة، فهی قوّة الخیال ، فالصورة المركّبة او المفصّلة بعد تركیب المركبة ایاها ، لابُدّ ان ترتسم فی الخیال حتی یصیر مدركاً ، ولیست كذلك، اذ من البین ان التركیب والتفصیل فوق التخیّل ، اذ كم من ذی تخیّل لم یصل الی حدّ التركیب بعد، فلو كان التركیب بقوة فوق قوة الخیال ، لزم ان یكون المدرك للمركّب ینزل من قوله حد التركیب الی التخیل فیدرك، وبیّن انه لیس كذلك فان المركّب ، حدّ ما یركّب یدرك كما لا یخفی علی من یرجع الی وجدانه . فثبت ان التصرّف والتركیب ایضاً فعل الخیال، فانه قد عرفت انه اذا صار فی التخیّل بالفعل صار اكمل وجوداً واقدر، بحیث اذا ذهل عن المتخیّل یتمكّن من احداثه واحضاره مرّة اخری وهو الحفظ، فاذا صار فی الحفظ ایضاً بالفعل صار ایضاً اكمل وجوداً ممّا له فی حد الحفظ ، بحیث یتمكّن من التصرف فیما یحدثه بالتركیب والتحلیل ، ای ان یحدث صورة الانسان مثلاً محذوفاً عنه الرأس اومنضماً الیه رؤس كثیرة، وهكذا ،

---

۱ – سنخ معنی بحسب وجود اگرچه معنی جزئی باشد، غیر صورت شبحی مقداری است، لذا قوه وهم بعقل اقرب است ازخیال، ولهذا برخی ازاكابر، عقل را وهم متعالی و وهم را عقل متنزل دانسته‌اند .

فلیس هو الا نحواً من التخیّل .

واما التذکرة فهو فعل الخیال ، فـانّه کما یصیر بعد صیرورته بـالفعل فی التخیل حافظاً ای متمکناً من احداث ما ذهل عنه، فکذلك یصیر بعد صیرورته بالفعل فی الحفظ والتصرّف ذاکراً، ای متمکّناً من احداث ما نسیه، واخطاره بالبال، فالفرق بین الذاهل والذاکر ، ان الذاهل یتمکن من احداث ما شغل عنه بغیره من غیران یحتاج الی احداث امر آخر مناسب اوغیر مناسب .

واما الذاکر: فهو الذی لایتمکّن من احداث ماشغله عنه الا بتوسّط احداث امرٍ، امر الی ان ینتهی الی احداث امرمناسب لما یطلبه نحواً من التناسب والتقارب، فلینتقل منه الی المطلوب .

ولقائل ان یقول : ان ما ذکرتم فی بیان ان المتصرفة هو الخیال ، من ان المتصرف فی الشیء لابد انیکون مدرکاً له، فان التصرف فی المجهول غیرمعقول، لا یـدل علی ان المتصرّف هو الخیال، لجواز انیکون غیر الخیال ، ویکون ادراکه لما تصرّف فیه بآلة الخیال لا بنفسه .

والجواب : انه لا ینافی مقصودنـا ، فان المقصود من کون هذه القوی الا الوهم هو الخیال ، انها لیست ذواتاً متباینة منفصلة کل واحدة منها عن الآخر منفردة بالذات والوجود الا لا معنی لکون بعضها آلة للاخر، اذ کون ادراك الشیء المنفصل الذات عن الآخر ادراکاً لذلك الآخر غیرمعقول بالبدیهة، بل هی ذات واحدة لها حدود بحسب النقص والـکمال ، ویقال لها فـی کل حد قوة علـی الفعل الذی لها فـی ذلك الحد .
ولتوضیحه بل لتوضیح جملة ما ذکرنا فی القوی نقول :

اعلم : ان المنی وما فی حکمه، وان کان مرکباً ذا صورة جامعة لحدود صور البسائط الا انه لکونه بعیداً عن الإعتدال، کان حکمه المعدن ، ثمّ اذا استقرّ فی الرحم او مـا فی حکمه وفعل فیه الامور الخارجة من کیفیّة الرحم والتأثیرات السماویة ، استعدت المادة المصوّرة بالصورة المنویة لقبول صورة اکمل من المعدنیّة ، بان یتوجّه المادة

الی جامعة لحدودالبسائط اقرب الیالوسط بینها من الاولی، لتعدیل کیفیّات البسائط فیالجملة اکثر من التعدیل السابق ، فکما انالمزاج یتوجّه الـی الاعتدال ، فکذلك الصورة الترکیبیّة ایضاً یتوجّه الـی حدّ اقرب الـی الوسط الحقیقی بین الصـور ، فلیتکامل فیصدر عنه فعل اکمل منالسابق بان یجذب ما یلاصقه منالغذاء اللایق بهذا النوع منالمرکب ویضیفه الی مادته، ثمّ کلما صارتالمادة بالتغذیة والتنمیة والتربیة اکمل والطف ، صارتالصورة ، ایالقوة الغاذیة اکمل واقـوی ، فهی بتربیتها المادة بالتغذیة والتنمیة والتأثیرات الکائنة منخارج جعلتالمادة اکمل استعداد، اذبصیرورة المادة کذلك صارت هی نفسها ایضاً اقوی واکمل ، فتفعل من بعد ذلك فعلاً اقوی واکمل، فیصیرالمادة الطف واکمل، فیصیر هی ایضاً اقوی واکمل، حتی انتهتالمادة منالتلطیف والاصلاح حداً لیس فیالموادّ النباتیة حداً اقربمنه الیالمادة الحیوانیة، وهو منتهیالمادةالنباتیة فیالکمال، فیصیرالقوّة الغاذیة ایضاً الیحدّ هو آخرالحدود النباتیة ، فاذا فعلتالغاذیة فی هذا الحدّ فی مادتها، خرجت عن حدّ النباتیّة وصارت مادة حیوانیة وبتکاملالمادة وخروجها مـن حدالنباتیّة یصیرالنفس الغاذیة الـی نفس حیوانیة حاسة بالقوة، یعنی : انها بلغتالآن بحیث یتنبّه تأثیر ما یجاوره ویلاصقه ، وان کانت لمیکن غیرمنفکّة عن تأثیرهما، الا ان قبوله لذلك قبلالبلوغ الیهذا الحد قبول مادی ، وفی ذلكالحدّ قبول ادراك روحانی لصیرورةالقوة روحانیة الوجود ، فبالصورة المحسوسة صارالحسّ بالقوّة حیحساً بالفعل، فیتحدّالحسّ والمحسوس. ثم ان هذهالقوة التی بلغت حـدّ الاحساس ، ان صلحت مادتها لان یتهیّأ فیها اعضاء مختلفة صالحة لـلالیة لاصناف الاحساس ، احسّت تـلكالقوة بتلكالآلات اصنـاف الاحساسات، فتشعّب الیالحواسالخمس اواقلها علیتفاوت انواعالحیوانات، فالبالغ الی حدّ الاحساس بلوغه الیه هو حقیقة الحسالمشترك ، الا انه ان انحصر فی حسّ واحد ما صار مشترکا، وان لم ینحصر صار مشترکاً ، ثم انه اول، فالحس کان احساسه ضعیف مجملاً ، ولهـذا لا یتمیّزعنـدالمولود ابـوه منامّه ولا عن غیرالاب الغیر

اياماً ، لكنّه اذا احسّ ، صار اقوى ، واذا صار اقوى ، احسّ احساساً اقوى ، فكلما صار المحسّ اقوى، صار الاحساس اقوى، وهكذا الى ان ينتهى الى كمال الاحساس ، فيصير المحسّ اقوى واكمل من ان يحس ويدرك بالوضع والمحاذاة ، فيدرك بعده ما كان يدركه بالوضع والمحاذاة بدونهما وهو التخيل، فوجود الصورة فى الخيال مترتب على وجودها فى الحس المشترك ، كما ان وجودها فى الحسّ المشترك مترتّب على وجودها فى الحواسّ ، وقد عرفت ان للصورة فى الحس المشترك بقاء ما ، والا لأمتنع تحقق التخيل، لكن ليس هذا الحفظ حفظاً مشعوراً به بل حفظ طبيعى فانه الفعل لا القبول ، والادراك فى العود لا يتصور بدون القبول فان الحس المشترك حين ما يرتبط بالخارج يقبل ويدرك، واذا انصرف وانقطع الاحساس، يرجع فاعلاً مافيها ومعطياً اياها للخيال، لا قابلاً مدركاً .

فان قلت : قد جعلت ذات الخيال هى ذات الحس المشترك، اذا صار اقوى واكمل، والاكمل فى العود ليس موجوداً حين ماوجد الانقص، بل يحصل بعده، فكيف يتصور ان يفعل الحس المشترك فى الخيال الذى لم يحصل بعد ؟

قلت : قد عرفت ان الحسّ المشترك اذا كمل احساسه صار اقوى واكمل من ان يدرك بالوضع والمحاذاة ، فهذه فى الحدّ الأنقص وهو حد الحسّ المشترك تفعل فى نفسها التى بلغت حداً اكمل وصارت خيالاً بالقوة القريبة، فاذا وجد فيها الصورة ، صارت خيالاً بالفعل على قياس الحس بالقوة والحس بالفعل .

ثمّ ان الخيال فى اول ما تخيل، كان ضعيف التخيّل ، لكن كلّما تخيل صار اقوى واكمل، وكلّما صار اقوى واكمل تخيّل تخيلاً اكمل ، فاذا بلغ الكمال فى التخيّل الا بالامكان فى تخيّل الشىء اوبتخيلات كثيرة عقيب احساس بعد احساس ، صار اقوى واكمل بحيث يستغنى فى ادراك الصور الخيالية الى الاحساس مرّة اخرى، بل يحضرها بنفسه بان يحدثها من عند نفسه، فهذا هو حد الحفظ .

لا يقال : قوّة الخيال تصوّرت بالصورة المستفاد من الحس المشترك فهى مادامت

متصوَّرة فهى هذه وليس لـه احداث صورة ، واذا زالت عنه الصورة فـكيف يحدث ما ليس له وكيف يحدث فى نفسه حتى يكون فاعلاً وقابلاً معاً .

فانا نقول : انك قد زعمت الخيال فى حد واحد ، وليس كذلك، بل كل حدٍّ يكون فيه لذات الخيال فعليَّة سواء كـان ذلك الحد، حـدّ الاحساس اوالتخيُّل فهو حـدٌّ للخيال، فهو اذا انصرف عن تخيُّل شيء بالتنزل الى الاحساس اوبالتوجُّه الـى تخيُّل آخر ، فهو لان له فى التخيل السابق فعليَّة ، يتمكَّن من الرجوع اليه، وهذا هو معنى كونه محدثاً لما فاته .

ولقائل ان يقول: ان ذلك الأمر كيف يمكن ان يكون خيالاً، فان الشيء ذا الحدود، ليس هو شيئاً من الحدود، بل ان كان، فهو كلّها لا واحد منها، بل هو فوقها جميعاً، وهو المحرِّك فى تلك الحدود فاعلها .

والجواب : ان ما جئت به حقٌّ ، لكن اللايق بالنظر الطبيعى اذا رأى ترتب شيء على آخر ان يحكم انّ ذلك الآخر علّة لذلك الشيء ، ونحن نرى ترتب كل حدٍّ لا حق على الحدّ السابق، فنحكم ان الحد السابق علة للاحق، فلهذا حكمنا بان الاحساس علّة التخيل، والتخيل علة للتحفُّظ ، وبيان الأمر الذى فوق تلك الحدود وعلتها بالحقيقة هو النظر الالهى، ثم اذا صار فى الحفظ بالفعل، فيتمكَّن من اخطار ما يشبهه بنسبة بالانتقال من الأشياء المناسبة اوالمقارنة له اليه وهو التذكّر. وان شئت : انّ البـذر ومـا فى حكمه، ففيه حدٌّ من النفس الكلية التى عرفتها فى القوى النباتية وستعلمها ايضاً ، وهو حدّ الطبيعة ، ثم اذا استقرّ فى الرحم والتأثيرات السماويَّة لظهور حد من النفس اقوى واكمل من الحدّ السابق يفيض منها عليه الحد الذى يصدر منه التغذية وهو النفس النباتية ، ثم اذا استعدّت بـالتغذية والأمور الخارجة لقبول حـدٍّ من النفس اكمل من النفس النباتية، يفيض منها عليه نفس يصدر عنها مع ما تقدّم الاحساس ، وهى النفس الحيوانية اذا بلغ الكمال فـى الاحساس يستعدُّ لفيضان قـوة يصدر عنها ادراك الصور والمعانى الجزئية بلا نسبة الوضع والمحاذاة وهو الخيال ، ثمّ اذ اكمل وصار بالفعل فى

التخيّل استعدّ لفيضان قوّة تحفظ مايدرك من الجزئيات المذكورة ، ثمّ اذا صار فيه بالفعل صار مستعداً لفيضان قوة التصرّف فيما حفظه ، وهكذا الى المراتب . ومَن فهم ماذكرنا فى هذين التقديرين حق الفهم، علم انّ مآلهما الى شىء واحد، لان المعلول ليس مبايناً لعلّته المفيضة ، بل هو حدّ[1] منها، وبينهما هو هوية من وجه ومغايرة من وجه ، ولأن كلّ لاحق لا يفيض من تلك العلة المفيضة الا بتوسّط السابق .

ان بلغت كنه ماذكر فى هذا المقام، تعلم انه ليس تزييفاً لكلام الحكماء ، بل بيان حقيقية مقصودهم وتوضيح مقالتهم .

فصل [۲۱]

فنقول : انك قد عرفت ان القوى حدود للشىء الذى يقال له النفس، وانها خوادم لها، فلتعلم ان اشتغال النفس ببعض هذه يصرفها عن البعض الآخر ، فانّها اذا اشتغلت بالامور الباطنة، تغفل عن ادراك امور الخارجة واستثباتها، واذا اشتغلت بالامور الخارجة تغفل عن ادراك الامور الباطنة واستثباتها، فانها اذا غاصت فى المحسوسات الخارجية ، يضعف تخيّلها وتذكّرها، واذا غاصت فى التخيل والتذكر، ضعف احساسها، واذا انغمرت فى التفكّر ، ضعف الاحساس والتخيل، فمن هناك ظهر ان صرف النفس للخيال وحدوده من الذاكرة والمتصرفة والحافظة انما يكون لوجهين :

احدهما ـ اشتغال النفس ايّاه مع حدودها فى افعالها من التميز والتفكر، فاذا اشتغل لإحدى هاتين الجهتين كلّ الاشتغال، ضعف فعله، واذا زال عنه الشكل ازالة تامّة من الجهتين كليهما كما يكون فى حال النوم او تامّة من احدى الجهتين غير تامّة من الجهة

---

۱ ـ قال بعض المشايخ : العالم صورته وهو روح العالم. اقـول : لان حياة الاجسام بالنفوس الجزئية وحياتها بالنفس الكل وحياتــه بالعقل الكل وحياة العقل الكل بــالبارى تعالى عز وجل ، ولهذا قالوا له تعالى صور الصور، لان الاشياء تصير به بالفعل ، ومن هذا يعلم حياة ماسوى الله تعالى، لان المعلول حد من حدود العلة ـ لمحرره زين العابدين ـ .

الاخرى ، كما فى الأمراض التى تضعف وتشغل النفس عن التميز والتفكّر ، وكما عند الخوف، فانه يضعف النفس ويجعلها منصرفة عن العقل جملة لخوفها وقوع امر جسدانیّ وكأنها تركت العقل ، ومدبرة قوى الخيال فى التخيّل جمعت النفس بكلها فى حده حتى صار التخيل شهوداً ومعاينة، فان المدرك مالم يتوزع على حده والمدركات المختلفة بالحدود، بل جميع بكله فى نوع واحد من المدرك يدركه قويّاً، فصار الادراك معاينة، معقولاً كان المدرك اومخيلاً اومحسوساً، فان كون الإدراك الحسّى معاينة ايضاً ليس الا بقوة هذا الادراك، وليس قوّته الا، لأن مدرك المحسوس بما هو محس انما يكون موجوداً فى حدّ المحسوس، اى فى عالم الظاهر. الا ترى انك اذا انغمرت فى التعقّل والتخيل ، صار احساسك ضعيفاً حتى كأنك لا تحسّ ، وكان حال احساسك كحال احساس اشباح الأشياء والوانها من الحيوانات الصلبة العين، فانها انما يدركها كالتخيّل الغير المحقق، فلأن الحس منجذب بالجنبة العالية، صار الإحساس كالتخيل، واذا انصرف وابقت فى حدالحسّ والاحساس، صار ادراكها عياناً ، فكذا كلّ مدرك بالقياس الى مدركه، ولهذا يرى الانسان المجنون والخائف والضعيف والنائم اشباحاً قائمة كما يراها فى حال السلامة بالحقيقة ويسمع اصواتاً كذلك، فاذا تدارك التميز والعقل شيئاً من ذلك وجذب الخيال الى نفسه اضمحل تلك الصور والخيالات .

واما الشيخ ، فقد وضع موضع الخيال المتخيلة، وبيّن ان صرف النفس اياها، انما يكون بهذين الوجهين اللذين عرفتهما. ثمّ قال: فان شغلت المتخيّلة من الجهتين جميعاً، ضعف فعلها، واذا زال عنها الشغل من الجهتين كلتيهما كما يكون فى حال النوم، او من جهةواحدة، كمايكون عندالأمراض التى يضعف البدن، يشغل النفس عن التعقّل والتميز، وكما عندالخوف حتى يضعف النفس، ويكاد تجوّز مالا يكون ويكون منصرفة عن التعقل جملة لضعفها ولخوفها وقوع امر جسدانى ، وكانها ترك العقل وتدبيره ، امكن للمتخيلة حينئذٍ ان يقوى ويقبل على المصوّرة ويستعملها ويتقوى اجتماعها ، فيصير

الصورة اظهر فعلاً ، فيلوح الصورة التى فى المصوّرة فى الحاس المشترك[1] فيرى كانها موجودة خارجاً ، لأن الأثر المدرك من الوارد من خارج ومن الوارد من داخل هو ما يتمثّل فيها، وانما يختلف بالنسبة، واذا كان المحسوس بالحقيقة هو ما يتمثّل ، فاذا تمثّل ، كان حاله كحال مايرد من خارج .

ويرد عليه : ان المتخيلة ، ليس فعلها الا التركيب والتفصيل ، وان المصوّرة ليس شأنها الا الحفظ، فليس لواحدة منهما افاضة الصورة على الحس المشترك ، وعلى تقدير جوازه، فالصورة الواردة عليه من الداخل لابدّ انيكون تخيلاً لا احساساً وعياناً على ماحققه ، فانه قال : ان المدرك للصورة المحسوسة والمتخيلة هو الحس المشترك ، الا ان الصورة انكانت واردة عليه من خارج فهو الاحساس ، وانكانت وارده من داخل فهو التخيل .

ولنرجع الى ما كنّا فيه، فنقول : ان هذه الاشباح التى تتخيل معاينة تنقسم الى قسمين : ما من الجنسية السافلة[2] وما من الجنسية العالية ، لان الانفس انما يكون من الجواهر الملكوتى منشعبة عن النفس الكلية، فايضة منها، وقد علمت وستعلم ايضاً فى الالهى ، ان المعلول له اتصال بالعلة، فان لم يكن هذه الانفس مغلوبة للحواس ومنجذبة اليها ، ولم يكن مشتغلة بالتميز والتفكّر، فلا يخلو اما انيكون منصبّة الى حدّ التخيل اومتوجّهة الى ما فوقه من الجنبة العالية، فان كانت منصبّة الى التخيّل ساكنة فيه ، تشاهد ما عندها من الأشباح المتأدية اليها من طرق الحواس، والتى حصلت بالتصرف فيها اوغيرها على ماستعلمه عن قريب، وان لم يكن منصبّة فى حد التخيل ساكنة فيه ، بل كانت متوجهة ومايلة الى اصلها الملكوتى ، متصلة به، وستعلم فى الالهى ، ان فيه حقايق جمع الامور الكائنة[3] فى هذا العالم مما سلف ومما حضر ومما يريدان يوجد ،

---

۱ – فى الحسّ المشترك .

۲ – ما من الجنبة السافلة وما من الجنبة العالية .

۳– ان فيه حقايق جميع الأمور الكائنة ...

موجودة هناك تشاهد ماهناك ومما يناسب حالها، فـان اول ما تشاهده مايتصل بذلك الانسان اوبذويه اوببلده اوبـاقليمة، فلذلك اكثرالاحلام التى يذكر يختص بالانسان الذى حكم بها ومن يليه، ولذلك ايضاً من كان همته المعقولات لأحسّت له، ومن كان همتهمصالح رآها واهتدى اليها، وعلىهذا القياس، وقد يلوح له ماليس همته متوجّها اليه، وذلك يمكن انيكون بتأثير الاوضاع الفلكية والنظراتالكوكبية ، وان لميكن بلا مخصّص من جهةالقابل وتهيّىء منه بسببالافعال والاعتقادات المناسبة الـلايقة والاستعدادات المزاجيةالمناسبة وغير ذلك منالهيآت النفسانية، وليس هذا الرجوع والمشاهدة امراً ارادياً مشعوراً به للنفس، بل هو امر طبيعى لها، وليست متميّزة عن ذلكالجوهر الملكوتى ، تميّزها فى حدالحسّ والخيال ، بل فنت عن هذا الحدود ، بل تميّزهـا عنه انما هو بتصورها بصورة شوقية الـى ما تهتّم به منالأمرالمعقول او غيره ، وهذا هوالمخصّص . والسبب فـى انها لا ترى مايرى ذلكالجوهر ، بـل ترى تشوّق، وكما لايكون هذهالرؤية مشعوراً بها، فكذلك لاتكون منفردة عنرؤية ذلك الجوهر، بل هى بعين رؤيته، ثم اذا رجعت وتنزّلت الىحدّ الخيال، صارت محدودة، وصارت الصورة التى تصوّرت بها ايضاً محدودة بمحدوديتها ، فصارت صوراً خيالية تشاهدها النفس فى حدّ الخيال، ولم تعلم انها من اين حصلت لها، وكل واحد منهذين القسمين ينقسم الى قسمين :

اما الأول : فـلانه اما اشباح تتأدى اليها من طرفالحواس او منالتصرّف فيها ، والمخصّص فى مشاهدة بعض دون بعض هوالقرب اليه، كمن فى همته فىاليقظة شيء ينصرفالنفس الى تأمّله وتدبّره، فاذا نام اخذالخيال يحاكى ذلكالشيء او ما يناسبه من جنسه، وهذا يكون من بقايا الفكر الذى فىاليقظة ، واما امثال يحاكى بها الخيال للنفس عن امور طبيعيّة اقرب اليها، وهى التى يكون ممازجة لخلطالقوى للروح التى يتعلّق بها قوّةالخيال، فانها اول شيء تأمّله يحكيها ويشتغل بها . وقد يحكى ايضاً آلاماً يكون فىالبدن وامراضاً فيه، مثل مايكون عند مـايتحرّك القوة الدافعة للمنى

الی الدفع، فان الخیال حینئذ یحاکی صوراً، من شأن النفس ان یجامعها ، ومن کان به حاجة الی دفع فضل، حکی له موضع ذلك، ومن عرض العضو منه ان سخن او برد بسبب حرٍّ اوبرد، حکی له ان ذلك العضو منه موضوع فی نار، او ماء بارد، وکما انه یعرض من حرکة الطبیعة لدفع المنی تخیّل صورة بالصفة المذکورة، فکذلك ربما عرض تخیل صورة بالشأن المذکور اولاً وان لم یکن هناك شبق بل لانه فی الیقظة کان مشتغلاً بکلام مُبهی ، اوکان یری امراً مهیّجاً ومشوقاً الی الجماع ، وعلی هذا القیاس ، ثمّ ینبعث الطبیعة الی جمع المنی وانزاله، وهذا قدیکون فی النوم والیقظة جمیعاً ، وهذا کلها اضغاث .

واما الذی ینبغی ان یعبّر او یأول ، ان کان وحیاً فهوالذی لم یکن منسوباً الی شیء من هذه الجملة لیعلم انه قد وقع بسبب من الخارج، وان له دلالة ما، ولذلك لا یصحّ فی الأکثر رؤیا الشاعر والکذاب والشریر والسکران والمریض والمغموم ومن غلب علیه سوءالمزاج اوفکر، ولذلك ایضاً انما یصحّ من الرؤیا فی اکثر الأمر مایکون فی وقت السحر، لان الخواطر کلها فی هذا الوقت ساکنة، وکذلك حرکات الاشباح[1] .

واما القسم الثانی : فتقسیمه الی قسمیه یتوقّف علی تمهید مقدمة، وهی: ان الخیال اقربه بالمحسوسات وصورها وکثرة مزاوله فیها وعادته بها، ولکون کل مدرك مشفقاً الی مدرکاته، صار توجّهه الیها غریزة لها، وهذه الحالة یختلف بالشدة والضعف فی الناس بحسب اختلافهم فی الشهوة والمیل الی المشتهیات النفسانیّة الحسّیة ، بل فی الشخص الواحد بحسب الاوقات .

واذا عرفت هذا فنقول : ان القسم الثانی اعنی ما یشاهد فی الملکوت ، ینقسم الی مایحتاج الی تعبیر أو تأویل، والی مالایحتاج الیه، فان النفس فی توجّهها الی الملکوت، اما ان تکون متخلّصة عن معارضة الخیال والمتخیّلة وجذبهما تخلّصاً جیّداً ، او لا یکون ، فان کانت، اما لسکون الخیال والمتخیّلة فی هذه الحاسة، او لقوّة النفس علی

---

۱ ـ حرکات الاشباح هاویه، وفی نسخة : هادیه وفی (م) : هاربة .

قهرها وتخليصهما[١] فاذا اتّصلت بالملكوت تصورت بالصور الملكوتية التى هى مباديه لما يوجد فى هذا العلم تصوّراً ممكناً على وجهها وصورتها لعدم الاضطراب[٢] وعن الاتصال ، فبعد الرجوع الى حد الخيال ان كان محاكاة الخيال اياها سالماً عن المخالطة والشوب بالصورة الخيالية المخزونة من قبل الحواسّ ، لم يحتج ما رآته ان كان نوماً الى تعبير، وان كان وحياً الى تأويل، وان لم يكن النفس حالة الرجوع والاتصال متخلّفة للخيال والمتخيلة بالكلّية تخليفا جيّداً ، لم يتمكّن من التصور بالصور الملكوتية ، تصوّراً جيّداً ــ وعلى وجهها وصورتها لتشوّش الحال عليها وتحريك الخيال والمتخيلة اياها ، اوكان التخليف والتصور جيداً ، ولكن كان محاكاة الخيال لما رآته بعد الرجوع الى حد مشوبة بالخيالات المشوّشة الباطلة، فعلى كلا التقديرين يحتاج ما رأته الى تعبير أو تأويل .

واعلم : انه قد يتّفق فى بعض الناس ان يخلق فيه قوة الخيال ، بل النفس وجميع قواها المدركة قوية جداً، حتى ان اشتغاله بالاحساس لا يصرفه عن التخيّل ولا يستولى على خياله حتى ينجذب عن كماله فى التخيّل ويكون النفس ايضاً قويّة بحيث لا يبطل التفاتها الى الاحساس ، فهذا الانسان يكون له فى اليقظة ما يكون لغيره فى المنام من حالة ادراك النائم مغيبات يتحقّقها بحالها او بأمثلتها، فان هذا الانسان ايضاً يعرض له مثلها فى اليقظة وكثيراً ما يكون له ان يغيب آخر الأمر عن المحسوسات ويصير كالأعمى، وكثيراً ما يرى الشىء بحاله وقد يخيل له مثاله بالسبب الذى يخيّل للنائم مثال مايراه، وكثيراً ما يتمثّل له شبح له وخطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة على نحو كون الشبح مرئياً يحفظ ذلك الخطاب، ويتلى، وهذه هى النبوة الخاصة لقوة الخيال، وسيأتى نبّوات اخرى . وما من احد فى الناس الا وقد يعرض له شىء من امر الرؤيا ، ومن حال الادراكات التى يكون فى اليقظة ، فان الخواطر التى تلقى فى النفس دفعةً لا تكون الا لإتصالات غير مشعور بها ولا بسببها، لا قبلها ولا بعدها، فينقل النفس منها الى شىء

---

١ ــ وتخليفهما ...   ٢ ــ وهن الاتصال ، فى م : ومن الاتصال .

آخر غير ماكان عليه مجراها، وقد يكون ذلك من كل جنس، كالمعقولات والانذارات والاشعار وغير ذلك بحسب الاستعداد والعادة والخلق .

واعلم: ان اصحّ الناس أحلاماً، اعد لهم امزجة، لان اليابس المزاج وان كان يحفظ جيّداً ، لكنّه لا يقبل ، والرطب المزاج وان كان يقبل سريعاً ، لكنّه يترك سريعاً : والحارّ المزاج متشوش الحركات ، والبارد المزاج بليد .

واصحهم من اعتاد الصدق ، فان عادة الصدق والكذب والافكار الفاسدة تجعل الخيال رديّ الحركات، بل يكون حاله كحال من فسد مزاجه، ولماكان كلامنا المذكور متعلقاً بالنوم واليقظة فلا بأس ان يدلّ عليهما باختصار .

فنقول : ان اليقظة هى التى قيام القوى الحسية والمحركية بأمرهما من الاحساس والتحريك الارادى، والنوم عدم هذه الحالة عمّا من شأنه، ، فيكون حالة قعودها وتعطّلها عن افعالها ، اما لكلالٍ عرض لها، واما لمهمّ عرض من جهة الداخل[1] وامّا لعارضة اخرى صارت بها عاصية لمستعملها، والذى يكون من الكلال ، هو ان يكون الروح قد تحلّل وضعف فلا يقدر على الانبساط فيعوز ويتبعها القوى النفسانية ، وهذا الضعف والتحلّل قد يعرض من الحركات البدنيّة، وقد يعرض من الافكار والخوف، وقد يعرض من الخوف، فان الخوف ، قد يعرض منه النوم بل الموت ، وربما يعرض بالعرض من الفكر غلبة الرطوبة فى الدماغ بان يسخن الدماغ فينجذب الرطوبات اليه ويمتلى فينوم بالترطيب، والذى لهمّ فى الباطن هو ان يكون الغذاء والرطوبات قد اجتمعت وتكثّرت من داخل فيحتاج الى كثرة الحار الغريزى ليفى بهضمه ، فينجذب المدبّر الحارّ الغريزى من الخارج الى الداخل، فيعطل الخارج بتبعية القوى للروح .

والذى من جهة عصيان الآلات ، فبان يكون الاعصاب مملية منبثّة من الأغذية والأبخرة ، فصار الروح مغلوباً عن الحركة لشدة الترطيب .

واما اليقظة، فهى لمقابلات هذه الأسباب المحقّقة، مثل الحرارة واليبوسة وكالجمام

---

١ ـ اما لهمّ عرض .

والقوة وكالفراغ عن الهضم، فانه يعود الروح الى الخارج كثيرة منتشرة ، وقد يكون بحالة رديّة يشتغل النفس عن الغور تستدعيها الى الخارج، كغضب او خوف لأمر قريب اوتعب وتألم لمادة مولمة. وبالجملة اكثر سبب النوم هو الانعطاف والغور الى الداخل، واكثر اسباب اليقظة هو التوجه والانبساط الى الخارج .

فصل [٢٢]

فى ان القوى الحيوانية لا تدرك الا بالآلة

اما الحواس الظاهرة، فلأن ادراكها لمدركاتها لايكون الا بحضور موادها عندها، او بنسبة القرب والبعد[١] لتلك المواد منها، وذلك لا يتصور الا بين الاجسام والامور الموجودة فيها، فان الجسم ليس له قرب وبعد وحضور وغيبة عند ماليس بجسم .

واما الحس المشترك ، فلانه لا يدرك الا بالحواس الظاهرة ومعها وليس له ادراك بنفسه اى منفصلاً عن ادراك الحواس .

واما الخيال : فقال الشيخ فى بيان كونه آليّاً ثلاث دلايل :

الأول انه[٢] اذا تخيّلنا مربّعاً مجنحاً بمربعين متساويين فى جميع الوجوه، الا فى ان احدهما على يمين المزاج الوسطانى، والآخر على يساره، فان تميّز احد الجناحين عن الآخر ليس بالماهية ، ولا بلوازمها لتساويهما فيها ولا بالعوارض المفارقة ، اذ عروض عارض لأحدهما دون الآخر مع تساويهما فى الماهيّة ترجيح بلا مرجّح ، ولا بالمأخوذ عنه الصورة، فانا لم نرى مثله فى الخارج، فلابدّ ان يكون التميز بين الجناحين بمحل من المدرك، فلابدّ ان يكون ما حلّ فيه احد الجناحين من الخيال غير ما حلّ فيه

---

١ - واعلم ان الدليل بل الدلائل العقلية يوجب الاذعان بتجرّد جميع القوى الباطنية والغيبيّة كما تحقق القول انشاءالله تعالى .

٢ - وهى الاقوى الادلّة المذكورة فى هذا الباب وقد ذكرنا الدلائل اقيمت على جسمانية الخيال وفصلنا البحث فى ماكتبناه فى العالم المثالى .

الجناح الآخر وغیر ماحلٌ فیه ذوالجناح ، فیکون محلٌ هذا ، غیر محل ذلك، فیکون القوّة منقسمة، ولا تنقسم بذاتها بل بانقسام مافیه، فیکون جسمانیة، ویکون مرتسمة فی جسم ، فثبت انالخیال قوة منطبعة فی جسم وان ادراکها بآلیة ذلكالجسم .

[اثبات تجرّدالصور الخیالیة القائمة بالمتخیّلة]

واما نحن ، لسنا قائلین بکونالخیال قوة منطبعة، کما انالقوی التی دونها ایضاً لیست منطبعة عندنا، کما عرفت سابقاً، فلابد لنا من بیان انها غیر منطبعة، ثمّ تزییف ما ذکرهالشیخ .

فنقول : انها غیرمنطبعة فی جسم، فانها لوکانت[1] منطبعة فیجسم، فهی لکونها صورةالمحیل یجب انیکونحلولها فیهبحیث لایخلو شیء منالمحل عنتلك، الصورة، فهی متجزیة بتجزیته ومنقسمة بانقسامه فیالوجود . ولا شكّ ایضاً ان ادراك القوی الجسمانیة انما یکون بحصول صورالأشیاء فیها وتشبّحها بها علی ما مرّ .

فنقول : لا یخلو اما انیکون حصولالصورة الخیالیة فی بعض منها دون بعض فالبعضالخالی عنالصورة الخیالیة خال عن ادراکها ، لأنه غیر ملاق لها ، والمفروض ان الادراك بالملاقاة بینهما، وقوةالخیال لیست کذلك، فانها اذا ادرکت شیئاً ادرکه کلّها ، وایضاً : حصولها فی ذلك البعض دونالبعض الآخر، ترجیح بلامرجح ، واما ان یکون حصولها فیکل تلكالأجزاء ، بان یکونالصورة بتمامها فی کل جزء منها، وهو مع کونه محالاً ، لإنجراره الی مالا یتجزی ، یستلزم انیکون ادراکها بشیء واحد مرّة واحدة مرّات کثیرة، واما انیکون حصولها فیها بحصولها فی جمیع الأجزاء من

---

۱ ـ صدرالحکما ازاشکال بدو طریق جواب داده است ، یکی جواب نقضی ودیگری حلی، جواب نقضی آنرا مؤلف علامه بصورت برهــان برتجرد خیال درآورده است و جواب حلی را هم باتصرّف فی ماهرانه درمقام رد برهان شیخ تقریرنموده است ـ رجوع شود بمقدمه نگارنده ـ جلال آشتیانی ـ .

حيث هو مجموع، بأن يكون قوّةالخيال اذا ادركت شيئاً ، ادركته بمجموع اجزائها بهيئة الاجتماع، فلا يخلو اما انيكون بجزء من اجزائها شأن انه اذا لاقاه شيء ادركه، او لايكون، فان كان فباقيالأجزاء مستغن عنها معطّلة فيالوجود، وان لميكن، فكلّ جزء حاله انه اذا لاقاه لشيء لميدركه فجملة الاجزاء ايضاً كذلك، فانالجزء والكل هيهنا متشابهان فيالحقيقة والوجود .

ما يقال : من انحكمالكل غير حكم كل واحد، فبديهيالبطلان ، لا سيّما فيما نحن فيه .

واما انيكون حصولها فيها بحصول جزء جزء ، في جزء جزء ، بالتوزيع ، والكل فيالكل ، فيلزم حينئذ اذا كان الصورالحاصلة في قوةالخيال اصغر منها، ان يكون الأجزاء الخالية عنها غير مدرك اياها، وقد عرفت بطلانه ، واذا كانت اكبر منها، ان لا يكونالمدرك مدركاً بتمامه، وهو ايضاً باطل، فانها اذا ادركت شيئاً ، ادركته بتمامه ، فانالمعلوم بالبديهة، ان ادراكها للصغير والكبير والكل والجزء ، على نحو واحد ، وذلك لا يتمكّن الا اذا لميتصور للخيال جزء ولا كل، فان كل مالا يتصور له اجزاء ، فورود امر حالة على جزء مفروض منه، ليس هو ورودها علىالجزء الآخر. الا ترى ان ورود سوءالمزاج على جزء منالبدن ، ليس هو عين وروده على ساير الأجزاء ، والا ينبغي ان يدرك الألم من جميعالأجزاء ، وان يداوي جميعها، فظهر ان قوةالخيال ليست منطبعة في جسم .

[تزييف ما ذكرهالرئيس فيالشفاء وابطال قوله فيالصور الخيالية]

واما تزييف ماذكره ، فبالزام المحذور وبالجواب باختيارالشقوق . اما الزام المحذور ، فلأنه يلزم على ماذكره ، انيكون المدرك لأحدالجناحين جزء منالخيال، للجناح الآخر، جزء آخر منه، وللمربع الوسطاني جزء متوسّط منه بينالجزئين، حتى اذا ادرك جزء ــ جزء منالخيال ، جزء ــ جزء منالمتخيّل ، صار كلّ المتخيل متخيلاً

تكل الخيال ، وهو بديهى البطلان، اذ من المعلوم بالبديهة، انا اذا تخيّلنا، لسنا تخيّلنا بجزء وسطانی من الخيال حتى اذا ضممنا اليه مربعاً آخر، وقع ذلك الآخر متخيّلاً بطرفی الخيال،واذا ضممنا اليه مربعاً ثالثاً ، وقع ذلك الثالث متخيلاً بالطرف الآخر المقابل للطرف الاول، كما لزم من بيانه، بل نعلم بالبديهة، ان تخيّل كل واحد من المربع الأول والثانی والثالث ، كتخيّل الآخر وكتخيّل المجموع[1] .

واما الجواب باختيار بعض الشقوق، فهو انا نختار تميّز الجناحين انما هو بالمأخود عنه ، وقوله : لم نر مثله فی الخارج، ان اراد انه لم نر هذا التركيب الخاص فمسلم، لكنه لا يلزم منه ان لايكون التميز بالمأخوذ عنه، فان المأخود عنه قد يكون قياسيّاً، فانه وان لم ير هذا التركيب الخاص، لكنه يرى نظيره، اذ يرى حيواناً ذا جناحين ومربّعاً صغيراً ، أو مربعاً كبيراً ، ومربعاً مساوياً لآخر، فيتخيّل بدن الحيوان مربعاً ، وجناحيه مربعين صغيرين متساويين او رأی صيرورة المستطيل مربعاً ، فيتخيل صيرورة بدن زيد به مربعات، وعلى هذا القياس .

[فی ان الصور الخيالية غير واقعة فی جهة من جهات العالم المادی]

وان اراد انه ، لم ير اجزاء هذا التركيب ولا نظيره ، فهو ممنوع .

والثانی ان المرتسمة فی الخيال من صورة شخص زيد على شكله وتخطيطه ووضع اجزائه بعضها عند بعض التی يتميّز فی الخيال كالمنظور اليها، ولا يمكن ان يتخيّل

---

۱ – يعنی اينكه شيخ فرمود تخصص احد المربّعين على طرف اليمين والآخر على طرف اليسار، ليس بفرض فارض الخ، نقول : تخصّص بمجرد اعتبار ذهن است، چون قوهٔ خيال، خلاق صور خيالی است وذهن بعد ازملاحظهٔ مربع درطرف راست و مربع ديگر درطرف چپ و مربعی دروسط قوه قابل صور ، آنچه كه در دفعه دوم ملاحظه می‌نمايد بصرف ملاحظه ايجاد می‌كند غيرآنچه را كه قبلاً ملاحظه نموده بود – رجوع شود بمقدمه – .

علی ماهی علیه، الا ان یکون تلك الأجزاء والجهات من اجزائه یجب ان یرتسم فی جسم ویقع جهات تلك الصورة فی جهات ذلك الجسم واجزائه ، ولا یخفی علی من له تأمل وفهم ، وهن هذا القول ، اذ لو وجب وقوع جهات الصورة فی جهات الخیال واجزائها فی اجزائه، لوجب وقوع تقعیر الصورة فی تقعیر الخیال وتحدیبها فی تحدیبه، فوجب ان یکون الخیال فی نفسه ذا تقعیر وتحدیب وجهات، ولیس کذلك، فان تخیّل زید علی شکله وتخطیطه ووضع اجزائه وجهات اجزائه المتمیزة کالمنظور الیها، هو ادراك شکله وتخطیطه ووضع اجزائه المتمیزة وادراك جهات اجزائه، لا التشکل بشکله علی نحو تشکّل المادة الخارجیة ولا التخطط بتخطیطه ولا صیرورته ذا وضع باوضاع اجزائه وذا جهة بجهاتها حتی صار مخطّطاً ذا وضع وذا جهة بجهاتها وجهات، فانه لو کان کذلك للزم کون الخیال مستقیماً معوجاً مستدیراً عند تخیّل هذه المعانی ، کیف لو کان الخیال ذا اجزاء وجهات لکان مکانیّاً ذا وضع، غایة ما فی الباب انه لیس من ظواهر البدن حتی یشار الیه، وذلك لا یخرج الشیء عن کونه قابلاً للاشارة ، ولو کان قابلاً للاشارة الصورة التی فیه مشار الیها ، ولم امکنه ادراك الأشیاء مجرّدة عن اشتراط الوضع والجهات .

والثالث قوله : وایضاً فانه لیس یمکننا ان نتخیل السواد والبیاض فی شبح خیال واحد سایرین فیه، ویمکننا ذلك فی جزئین منه ویلحظهما الخیال مفترقین، ولو کان الجزآن لا یتمیّزان فی الوضع، بل کان کلا الخیالین ترتسمان فی شیء غیر منقسم، لکان لا یفترق الأمر بین المتعذّر منهما والممکن، فاذن الجزآن متمیزان فی الوضع والخیال ومحلاهما متمیزان . وتوضیحه : انه لا یمکننا ان نتخیّل السواد والبیاض فی لوح واحد سایرین فیه، ویمکننا تخیلهما فی جزئین من اللوح یلحظهما الخیال مفترقین، ولو کان ذلك الجزآن لا یتمیّزان فی الوضع فی الوجود الخیالی بحسب تمیز محلّیهما من الخیال فی الوضع ، بل کان شبها ذلك الجزئین یرتسمان فی شیء غیر منقسم وهو الخیال المفروض انه غیر منطبع فی جسم ، لکان لا یفترق الأمر بین السواد والبیاض فی لوح

واحد سایرین فیه وبین خیالهما فیه فی جزئین مفترقین منه، فی کون الأول متعذراً والثانی ممکناً ، فاذالجزئین من اللوح لمّا ارتسما فی شیء واحد غیرمنقسم، لم یتمیّز محل السواد عن محلّ البیاض، فصار کتصوّرهما فی محلّ واحد سایرین ، فلم صار الاول متعذراً ، وهذا ممکناً ؟

ونجیب عن هذا الدلیل یمنع الملازمة ، فان الافتراق بینهما حاصل ، بان الأول تخیّل الضدین الغیرالمتمیّزین فی الموضوع، والثانی تخیّل الضدین المتمیّزین فی الموضوع ، وتمیز موضوعی الضدین فی الخیال ، لیس بتمیّز محلیهما من الخیال فی الوضع ، بل هما متمیّزان فی انفسهما ، فانك اذا رأیت لوحاً فی الخارج ، ورأیت انّ الجزء المفروض منه غیرالجزء الآخرالمفروض منه، وانه متمیز عنه فی الوضع، امکنك ان تتخیّل علی وفق ما احسست، فعدم امکان تخیّل السواد والبیاض فی شبح واحد وامکان تخیّلهما فی جزئین منه، لم یصر دلیلاً علی ان تخیّلهما بارتسامهما فی جزئین منمیزین فی الوضع من الخیال ، حتی یلزم ان یکون ادراك الخیال بآلة بأن یکون الصورة الخیالیة مرتسمة فی المحلّ الجسمانی، بل یمکن ان یکون السرّ فی ذلك ان الخیال لا یمکن ان یدرك الا مایمکن ان یدرکه الحسّ الظاهر ، وانه لایمکن ان یدرك السواد والبیاض فی لوح واحد سایرین فیه، ، فتبیّن ان کون الخیال آلیّاً فی ادراکه علی ما فهمه الشیخ من کون الصورة مرتسمة فی المحلّ الجسمانی، لا صحّة له، بل علی نحو آخر .

واما کونه آلیاً ،ای مرتبطاً فی ادراکه بآلة جسمانیّة، فهو امر غیر خفی علی احد، کیف اختلال التخیّل باختلالنا الدماغ هو اختلالنا الدماغ بکثرة الفکر دالّ علیه .

فصل [۲۳]

فی احوال القوّة المحرّکة ، وضرب من النبوّة[۱] المتعلقة بها

---

۱ – حاصل مدعا آنکه بعدازآنکه حکیم اثبات کرد احتیاج ناس را به‌نبی، واین راکه

واذا تکلّمنا فی‌القوی المدرکة من قوی‌النفس الحیوانیة، فیناسب ان تتکلّم فی

→

واجبست برحق تعالی شأنه ارسال نبی جهت انتظام نظام عالم کون و فساد، ورفع هرج ومرج واختلال نظام، پس بیان می‌کند کـه نبی چه‌نحو شخصی می‌بـاید باشد، واثبات نبوت بـه‌معجزه می‌شود ، می‌گوید که اصول معجزات وکرامات ، سه است جهت‌آنکه انسان ملتئم است از سه عالم ازجهت مبادی سه ادراك که اورا می‌باشد اول : تعقل ، ثانی : تخیل، ثالث : احساس، واین ثـابت شده که هرادراکی نحویست ازوجود ، پس شدت تعقّل وکمالش درانسان موجبست ازبـرای او مصاحبت قدیسین و مجاورت مقربین را، واتصال بـه‌ایشان وانخراط درسلك ایشان وشدت کمال قوه‌ی متخیله و مصوره دراو، مؤدیست به‌مشاهده‌ی اشباح مثالیه واشخاص غیبیه، وفراگرفتن خبرها ازایشان واطلاع برحوادث گذشته وآینده به‌سبب ایشان وشدت کمال قوه‌ی حاسه که مساوقست کمال قـوه‌ی تحریك را دراو، موجبست انفعال مـواد را ازاو وخضوع و خشوع قوی وطبایع جرمانیه را ازبرای او، پس درجه‌ی کامله‌ی انسان بحسب نشأه‌اش جامعست جمیع عوالم را آنست کـه میباشد انسان به‌سبب او قوی‌القوی الثلاث تـا مستحق شود به‌آن خلافه الله را وریاست کل ناس را، پس معلوم شد ازآنچه ذکر کرده شد اینکـه اصول معجزات وکرامات کمال وخاصیت سه‌گـانه است که سه قوه اورا می‌باشد ، خاصیت اولی شدت وکمال قوه‌ی تعقلی اواست وآن به‌این نحو است کـه صافی شده باشد نفس اوصفایی که شبیه شده باشد مشابهت او به‌عقل فعالی‌که مفیض علومست که متصل شده باشد به‌او ازغیر تفکر وتعملی تاآنکه افاضه کند به‌او علوم را ازغیر توسط تعلیم معلم بشری ، بلکه نزدیك می‌شود زمین نفس ناطقه‌ی او که اشراق بهم رساند به‌نـور ربّش وروغن زیت عقل منفعلش جهت نهایت استعداد ، اضاءه بهم رساند وروشن شود به‌نور عقل فعال که نیست خارج ازحقیقت ذات او و هرچند مسّ نکرده باشد اورا آتش تعلیم بشری ازجهت‌آنکـه نفوس، منقسم می‌شوند به‌نفسی کـه محتاجست به‌تعلیم وبه‌نفسی که مستغنی است ازتعلیم ، ونفسی که محتاجست به‌تعلیم گاه می‌شود که تأثیر نمی‌کند دراو تعلیم هرچند طول بهم رسانده باشد طلب او وشدید شده باشد تعب او درتحصیل، وبسیار می‌شود که دوشخص متعلم، دریك مدت اززمان

→

القوى المحركة منها، لأنّ التحريك الإرادي مسبوق بالادراك، فنقول : انّ من مبادي

←

نزد معلمی می‌روند وسبقت می‌گیرد احدهما به‌آن دیگر به‌حقایق علمیه باآنکه جدوجهد آن دیگر احق و سعیش اکثر است ، ولیکن ازجهت شدت وقوت ذکای آن اول می‌رسد به‌مقام اعلی ورجوع می‌کند ، آن‌دیگر خائب وخاسر، وباآنکه ضایع کرده وقت خود را وهیچ‌چیز تحصیل نکرده، بسا باشد مظنونش که رسیده است به‌مقام اعلی از علم کاش درمرتبه‌ی عقل هیولانی مانده باشد ومتقرر نشده باشد ازنفسش هیئت جهل مرکّب که مضادّ کمالست، نعوذ بالله من‌الضلال ، وگاه باشد که شخصی استنباط کند علم را ازخودش ازغیر تعلّمی ، وهمچنانکه درطرف نقصان نوریت وخمودش منتهی می‌شود به‌عدم‌الحدس از اغبیاء که انبیا از ارشاد اوعاجزند تاآنکه می‌شنود خاتم انبیاء صلی‌الله علیه وآله ازملك علام «انك لا تهدی من احببت ولکن‌الله یهدی من یشاء وهو اعلم بالمهتدین» پس جائزاست اینکه منتهی شود درطرف شدت نوریت وشروقش به‌نفس شریفه‌ی شدیدالحدسی که برسد به‌حدس صائب خودش به‌جمیع معقولات ، در زمان بسیارکمی ازغیر تعلم ازاحدی، پس ادراك کند امور عقلیه‌را که ادراك نمی‌کند بعضی ازآنها را ازمردمان هرچند بریاضت علمیه باشد درزمان طویلی، پس آن صاحب حدس صائب را می‌گویند نبی ویا ولی، وآنچه ازاو صادرمی‌شود، کرامت می‌گویند یا معجزه، واین از ممکنات بسیار کمی‌است ، چنانچه ذکر شد .

خاصیت ثانیه ـ کمال قوه‌ی متخیله است ، وآن بودن قوه‌ی متخیله است ، به‌حیثیتی قوی باشد که مشاهده کند دربیداری عالم غیب را ، پس مشاهده کند صورتهای جمیله واصوات حسنه‌ی منظومه بروجه جزئی درمقام هور وقلیا (الف) یا

←

(الف) ـ هور وقلیا : عالمی است متوسط میانه‌ی عالم غیب که عالم معقول وعالم شهادت که عالم محسوسست، واین ازتحقیقات افلاطونیین وهم ازاشراقیه‌ی اسلامیین است که اثبات کرده‌اند وعالم مثال وعالم شهادت مضاف وعالم اشباح وعالم برزخ واقلیم ثامن وارض حقیقت و خیال منفصل نامیده وخیال انسانی را خیال متصل وگفته‌اند : خیال منفصل بحر عظیم ونهر اعظم ، و خیال متصل خلیجی ازآن بحر وجدولی ازآن نهراست، طبقات آن در روح وبهجت ولطافت و

←

التحريك الارادى، قوة ادراك الملايم والمنافر، ويليها قوّة الشوق، ويليها قوة الجماع،

→

درغیر آن مقام ازعوالم باطنه، یا حکایت کند آنچه را که مشاهده کرده بود آن‌را نفس

→

روحانیت متفاوت وازعالم به‌زمان ومکان برتر وازدور فرجارحصر بیرون طبقه‌ی‌عالیه درارتفاع متاخم عالم عقل وبا افق آن مصافق وطبقه‌ی سافله درانخفاض متاخم عالم حس وازجدار افق این عالم نازل، وبین‌الطبقتین طبقات غیرمتناهیة‌البدایع والعجایب ودرجات محصات متضاهیة‌الروایع والغرایب صور خیالیـــة وصور مرایـــا، ر روحانیه ومثالیه ، وهرچه درعالم هیولا وطن گرفته ازاجسام وصور ومقادیر وابعاد واوضاع وهیآت وحرکات وطعوم وروایح وغیر ذلك ، مثال همه درآن عالم قائم به‌ذات ومعلق لا فی‌مادة ومحل . وگویند جابلقا وجابرصا ازمدن عظام آن عالمست، وامر حشر جسمانی ومواعید نبوات ومثوبات وعقوبات جسدانیه وآلام ولذات بدنیه که تنزیل کریم الهی واحادیث شارحین علیهم‌السلام به‌تفاصیل آنها وارد شده ، چه بدن مثالی در حکم بدن مادی است فـــی جمیع هذه‌الاحکام، وهمچنین امر منامات وغرایب معجزات وخوارق عادات وطی مسافات بی‌تمادی مدت وحضور امکنه‌ی مختلفه وبلدان متباعده فی وقت واحد ، و نظایر ذلك، وازین باب شمرده‌اند آنچه در روایات آمـــده است که امیرالمؤمنین و وصی رسول رب‌العالمین صلی‌الله علیه وآله شبی ازشبهای شهر اعظم، مهمان چند کس ازصحابه بوده درمنازل ایشان افطار فرموده بعد ازآن سیدالبشر صلی‌الله علیه وآله، فرمودند : علی امشب درمنزل بـــوده افطار کرد . واز فیثاغورس نقل کرده‌اند : وقتی ازاوقات نضو جلباب جسد و رفض عالم حس کرده با سماویـّات متصل شده وبه‌مقام ملك رسیده وحفیف فلك شنید پس به‌اقلیم طبیعت وشهربند مزاج معاودت نموده گفت ماسمعت شیئاً قطّ الـــذ من حرکاتها ولا رأیت شیئاً ابهر من صورهـــا وهیآتها ، وعالم مثال واقـــلیم مثل معلقه وصور روحانیه باین معنی یکی ازتفاسیر خمسه‌ی مُثُل افلاطونیه است ، وبعضی از ارسطاطالیین ارسطاطالیس را درمیمر رابع اثولوجیا آنجا که گفته است : من وراء هذاالعالم سماء وارض وبحر وحیوان ونبات ونـــاس سماویون ، وکل من ذلـــك العالم سمائی ولیس هناك ارض البتة والروحانیون الـــذین هناك ملایمون للانس الذی هناك لا ینفر بعضهم من بعض وکل واحد لا ینافر صاحبه ولا یضاده (نقل ازمیرداماد المشهور به – ثالث المعلمین–) .

ویلیها قوةالتشبح ،فانالحیوان لم یتشبّح العضل، ولم یرسلها مالم یجتمع، ولم‌یجتمع

→
درعالم عقول وخصوصاً درعالم عقلی که افاضه‌ی علوم به‌این نوع ازبشر می‌کند به‌اذن ربّش، پس می‌بینند دربیداری ومی‌شنود، آنچه راکه می‌دید ومی‌شنیددرخواب به‌سببی که ذکر شد پس می‌باشد آن صورتی کـه حکایت می‌کند قوه‌ی متخیله ازآن عقل کـه جوهر مجرد است ، صورت عجیبه درنهایت حسن، اوملکی است که می‌بینند اورا نبی ویا ولی ، ومعارفی که میرسد به‌نفس ازاتصال نفس به‌عقول شریفه مثال کلام منظومی که واقعست درنهایت فصاحت ، وبگوش می‌رسد، واین نیز ممکنست .

خاصیت ثالثه ـ قوت نفس است ازجهت جزء عملی وقوتهای تحریکیه‌اش تااینکه اثر می‌کند درهیولای عالم کون وفساد وزایل‌کردن صورتی ونزع آن صورت ازماده و به‌ایجاد صورتی دیگـر درآن ماده وپوشانیدن مـاده را صورتی دیگر، پس مستحیل می‌سازد هوا را به‌ابر و حادث می‌کند باران را وحاصل می‌شود طوفانات وهلاك می‌کند امتی را که سرکشی کرده باشد برربّش واطاعت اوامر او نکرده باشد، واطاعت انبیای اونکنند، وشفا میدهد مریضها را وآب می‌دهد تشنگان را، وجمیع حیوانات از سباع و وحوش وطیور اطاعت اومی‌کنند ، واین نیز ممکنست. جهت‌آنکه ثابت شده است در علم الهیات، این حکم که هیولای عالم کون وفساد مطیع وفرمان‌بردار نفوس‌قویه میباشد واین نیز درعلم الهیات ثابت شده که صور کـونیه تعاقب می‌کند برهیولی از تأثیرات نفوس فلکیه ونفوس انسان ازجوهر آن نفس است شدیدةالمشابهه است به‌آن نفوس ، جهت‌آنکه نسبت نفوس انسانیه به‌نفوس فـلکیه مثل نسبت اولاد است به‌پدران ، پس همچنین نفس انسان اثر می‌کند درهیولای این عالم، لیکن اغلب اوقات اینست که تأثیر نفس انسان درعالم خاص خودش که بدنش باشد می‌شود، وازاین راهست کـه هرگاه حاصل شود نفس را صورت مکروهه‌یی مستحیل می‌شود مزاج بدنش وحادث می‌شود رطوبت عرق وهرگاه حـادث شود درنفس صورت غابه‌ی بردشمن گرم می‌شود مـزاج بدن وسرخ می‌شود رخسار وهرگاه تصور کند نفس صورت شهوت را حادث می‌شود در اوعیه‌ی منی حرارتی که گرم می‌کند اوعیه را واحـداث ریحی در اوعیه می‌کند و ممتلی می‌شود رگهای آلت وقـاع، پس مستعد می‌کند ازبرای وقـاع، واین حرارت و

مالم یشتیق، ولم یشتیق مالم یدرك الملائم اوالمنافر، سواءکان ذلك الادراك والاشتیاق مشعوراً به او لم یکن، ولیس ذلك التشوّق هو شیء من القوی المدرکة، فان شأنها لیس الا ادراك والحکم، ولیس ایضاً الاشتیاق هوالادراك اذ کثیراً ، مـا، یتحقّق الادراك ولم یتحقق الشوق، فان الناس قد یتّفقون فی ادراك[1] شیء یحس ـ لا خیال ـ کذا ـ ویختلفون فی الاشتیاق الیه، بل الانسان الواحد قد یختلف فی ذلك حاله، فانه یتخیّل الطعام ویشتاق فی وقت الجوع ولا یشتاقه فـی وقت الشبع، والشوق قد یکون ضعیفاً وقد یکون شدیداً حتی یوجب الاجماع، وهو الارادة الجازمة المصمّمة عنه ، والظاهر ان الارادة غیر الاجماع ، والاجماع لیس هوالشوق الشدید، بل امر مغایر له ، فانه قد یکون متحققاً الـی الشیء ولم یتحقق الاجماع علـی الحرکة الیه، واذا تحقق الاجماع یطیع القوی المحرّکة ـ والعضل ـ کذا ـ التی لیس لهـا الا تشبیح العضل وارسالها ، ولیس هذا نفس الشوق ولا الاجماع ، فان المحبوس المشدود المربوط اعضاؤه یشتاق ویجمع علی الحرکة ولا یتمکّن من تشبیح العضل وارسالها حتی یتحرك .

ثمّ ان القوة الشوقیة تنشعب الی الشهویة والغضبیة، فانها اذکانت منبعثة عن ادراك الملائمة فی الشی لمذیذ او النافع ادراکاً مطابقاً اوغیر مطابق لیحصله، فهی القوة الشهویة، وان کانت منبعثة عن ادراك منافـاة فی الشیء المکروه والضارّ بزعمه لیغلبه ویدفعه ، فهی القوة الغضبیّة .

←

برودت ورطوبت حادث می‌شود دربدن ازتصورات نفس ونمی‌آید این حرارت وبرودت ورطوبت ازخارج ، بلکه حادث می‌شود ازتصور نفس بتنهایی ، پس عجب نیست اینکـه بوده باشد ازبرای شخصی ازنفوس قوه‌یی الهیه که گویا آن نفس، نفس عالم شده وعالم اورا بدن خـاص شده، اطاعت می‌کند اورا عنصر چنانکه اطـاعت می‌کند اورا بدنش ، چنانچه حضرت سیدالوصیین امیرالمؤمنین، صلوات‌الله وسلامه علیه گفتند : ما قلعت باب خیبر بقوة جسدانیة بل بقوة ربانیة .

۱ – فی ادراك شیء یحس. الخیال... وفی م : «یحسن الخیال» اویحسن عندالخیال.

قال الشيخ: «وقد نجد في‌الحيوانات الى‌شهواتها مثل نزاع التي‌ولدت الى ولدها، والذى الف الى الفها، وكذلك اشتياقها الى‌الانقلاب من‌الانقاص والقيود، فهذا ايضاً وان لم‌يكن شهوة للقوة‌الشهوانية، فانه اشتياق ما الى شهوة‌الخيالية» .

وانا ما اجد فهم مراد الشيخ، من هذا الكلام، فانه ان‌كان مراده ان هذه شهوة للقوة‌الخيالية لا للقوة‌الشهوانية، كما هو‌المتبادر من كلامه، فيرد عليه ان للخيال ليس شهوة الا الى ادراك مدركاته، كما ان لكل قوّة ادراكية شوقاً طبيعيّاً الى ادراك مدركاته. وما ذكره من‌الصور المذكورة ليس من‌هذا القبيل، فانه لوكان‌كذلك لوجب ان يكتفى بادراك مايدركه، وليس كذلك، بل يشتاق بعدالتخيّل الى‌نيل ماادركه، وان كان مراده انها انبعاثات تابعة للادراكات‌الخيالية، فكثير من‌الشهوات البهيميّة‌كذلك، وان‌كان مراده ان شهوات‌القوة الشهوية ينقسم الى شهوة الأكل والشرب والجماع وما اشبه ذلك، وانه خصّه باسم الشهوات‌البهيميّة والى غيرذلك من‌الشوق الى‌الولد والمنزل والى ما استأنس به وما اشبه ذلك، وانه خصّه باسم‌الشهوة للاشعار الى‌الفرق بين هذين‌القسمين ، فهو هيهنا ليس فيه كثير فائدة .

ثمّ اعلم : ان هذه‌الآثار والعوارض من‌الامور التى تعرض للنفس بمشاركة البدن، ولذلك يستحيل بها امزجة الأبدان، كما انها يستحيل ويتفاوت باستحالة امزجة الأبدان وتخالفها، فان بعض الأمزجة يتبعه‌استعدادالغضب وبعضها يتبعه استعدادالشجاعة وبعضها يتبعه استعدادالجبن والخوف ، فهذه‌الأحوال لا يكون للنفس الا بمشاركة البدن ، وهى على اقسام :

منها ــ ما يكون للبدن اولاً ، وهى التى يتجدد بتجدّد امر فى‌البدن ، كالنّوم واليقظة والصحة والمرض،فانها احوال للبدن اولاً ، لأن مباديها منه، ولكن انما هى له بسبب انه ذونفس .

ومنها ــ مايكون اولاً للنفس، لكن لأجل انه فى بدن كالتخيل والشوق المنشعب الى‌الشهوة والغضب، كالخوف والغم والحزن والذكر، فانها احوال للنفس اولاً ، لان

مباديها منها، لأنه اما ادراك او امور يتبع الادراك ، ولكن هذا النحو من الادراك وما يتبعه انما يكون للنفس لأجل انها ذات بدن، وليس فيها ماهو عارض للبدن، فانه ليس له شأن الادراك .

واما الجوع والالم ، فقد قالوا ، انهما بين النفس والبدن بالسّوية ، لكونهما موجودين للبدن بما هو بدن وللحس بماهو يحسّهما ، لكن الظاهر انهما اولاً للبدن وللنفس ، لأجل انها ذات بدن .

فان قيل : الغضب قد جعلته من القسم الذى يعرض اولاً للنفس وليس كذلك، فانها من الانفعالات المولمة للبدن كاشتعال الحرارة وخمودها، بل هى امران يتبعهما اشتعال الحرارة وخمودها، فلا يمتنع ان يكون الغضب والغمّ من القسم الذى يعرض للنفس اولاً من حيث هو فى بدن، ثم يتبعه فى البدن انفعالات خاصّة بالبدن، فان التخيل ايضاً من حيث هو ادراك ليس من انفعالات يكون للبدن اولاً ، لكن قد يعرض من التخيّل انتشار فى بعض الاعصاب كما فى تخيل الجماع ، وليس ذلك بسبب طبيعى اوجب استحالة مزاج اوقوة حرارة او بخار فى العضو، فيوجب نشره بل لما حصلت الصورة فى الخيال اوجبت استحالة فى المزاج اوحرارة اورطوبة، ولو لا تلك الصورة لم يكن فى الطبع ما يحرّكها . وبالجملة فان من شأن النفس ان يحدث منها فى البدن آثار وافعال ، فانها من جنس النفس الكلية الموجدة للعالم الجسمانى المدبّرة له ومن شعبها ، كما ستعرف انشاءالله تعالى .

الا يرى انه قد يكون شخص اذا اكل غذاءاً فقال له جماعة واحداً بعد واحد ، انه مضرٌ حتى يحصل له الجزم بالتضررٌ به فهو يتضرر به، وان لم يكن مضراً فى طبعه، وليس ذلك الا، لأنه يتخيّل صورة التضرر، وقوى ذلك فى نفسه حتى انفعل عنصر بدنه عن الصورة المتوهمة، وقد يكون بضد ذلك بأن يكون مريضاً ويعتقد ان اكل هذا الشىء يشفيه اعتقاداً جازماً ، فتوهمّ صورة الصحة قوياً يوجب وجود الصحة فى البدن. ولذلك ترى الانسان يمشى على عود مطروح على الأرض المستوية، ولا يتمكّن من المشى عليه

اذا كان مطروحاً على الهاوية ، فـان تخيل النفس حينئذ صورة السقوط تخيلاً قوياً ، يحدث صورة السقوط في البدن فيسقط، فالصورة ومثل هذه الافعال كانت لعامة النفوس لايختص بنفس قوية دون غيرها، فلااستبعاد اذاكانت النفس قوية شريفة في ان يتعدى ويؤثر في غير بدنها ايضاً .

وتوضيحه: ان النفوس منبعثة عن النفس الكلية، وانبعاثها عنها انمايكون بصيرورة النفس الكلية جزئيات بهيآت شوقيّة طبيعية الى الأبدان وعلايقها ، وكل ما يتعلّق بها قوة النفس وشراقتها بقلة الشوق الى هذه وتخلّصها عنها، حتى اذا انسلخ عنها الشوق الى البدن والمشتهيات البدنية اتّصلت النفس الى النفس الكلية، اى صارت بحيث ليست حينئذ محدودة بحدّ الشوق الى هذا البدن بحيث لا يمكن لها التجاوز عنه الى غيره، بل صارت بحيث اذا توجهت الى ایّ بدن، بل الى ایّ جسم، صارت كانها نفس لـه ، فيظهر فيه اثـرها، كما ان ظهور اثـر النفس الكلية لا يختص بجسم دون جسم ، الا ان النفس الكلية تؤثر تأثيراً طبيعياً، فان ارادتها لكونها ذاتياً حكمها حكم الطبيعة، والنفس الانسانية تؤثر تأثيراً ارادياً .

ولسنا نقول : ان جميع تأثيرات النفس الانسانية ارادية ، فـان كثيراً منها كتدبير البدن وكالآثار المذكورة طبيعية، وهذه الاصول سنبينها لك انشاءالله تعالى في مبحث قدم النفس وحدوثها .

واذا عرفت هذا فنقول: ان النفس اذا خرجت عن الشوق الطبيعى الى البدن وتوابعه وعن الجزئية التابعة لهذا الشوق، صارت بحيث يتمكّن من ان ـ يتخلف ـ تخلف البدن والحواس وتعرج الى حد الكلية بالارادة، فمثل هذه النفس يمكن لها ان يتجاوز بتأثيرها عن بدنها وتؤثر عن جسم آخر ، اذ ليست منغمسة في هذا البدن ، فيكون هذه النفس تبرىء الأكمه والأبرص وتحيي الموتى وتمرض الأشرار وتجعل العصا ثعباناً والنار برداً او ورداً . وبالجملة : كلّما تصورته في آية مادة وجد فيها وتلك المادة مصوّرة به .

فان قلت : اذا وجدشىء من النفس الكليّة في الطبيعة بنحو ونهج، فلابدّ ان يكون

وجوده بهذا الطريق، فلا يمكن ان يكون بطريق آخر، وقد علم ان وجود صورة الحيّة انما يكون فى مادة مستعدة بدور الزمان وتوارد الاعدادات عليها، فكيف يمكن وجودها من النفس الانسانيّة فى مادة من غير ان يستعدّ لتلك الصورة، وكيف صارت مستعدة من غير مرور زمان واعداد منه ؟

قلت : هذا الفعل ايضاً من افعال النفس الكلية، فان للنفس الكلية شعباً وقبائل، فمن شعبها النفوس الفلكية، ومنها النفوس الانسانية والحيوانية، وصدور الصور والأعراض الطبيعية الكائنة الفاسدة عن النفس الكلية، انما يكون ببعض قواها وشعبها، وهى النفس الطبيعية الفلكية، والنفس الفلكية انما تفعل هذه الافاعيل بواسطة الجسم الفلكى والفعل الذى بواسطة الجسم ليس الا بالتحريك والتحرك والاعداد. والحاصل ان هذه الافعال من النفس الكلية التى تفعلها بالنفس الفلكية الفاعلة بواسطة الجسم الفلكى افعال طبيعية والافعال الطبيعية طريق صدورها لا يمكن ان يتفنن .

واما الأفعال التى تصدر عن النفس الكلية بالنفس الانسانية قد يكون طبيعيّة، وقد يكون اراديّة ، وقد يكون بالتحريك والتحرك والاعداد والاستعداد ، وقد يكون بمحض الارادة والتوجه، فالنفوس القدسية هى اقوى قوة من قوى النفس الكلية ، فانها تحدث الاستعداد والصورة كليهما فى المادة بمحض التوجّه من غير احتياج الى فعل وانفعال جسمانى، ولهذا اى ولان هذا الفعل بمحض التوجه والهم الذاتى من غير احتياج الى فعل وانفعال جسمانى، كان بقاء الصادر بهذا الطريق ببقاء توجه الفاعل وهمّه، واذا انصرف وهمه منه عادت المادة الى الصورة والحالة الطبيعية .

فصل [٢٤]

فى الافعال والانفعالات الخاصّة بالانسان

ولمّا فرغنا من القول فى القوى الحيوانية، فجرىٰ بنا ان نتكلّم فى القوى الانسانية. فنقول : ان الانسان له افعال تصدر عنه ليست لغيره من سائر الحيوانات اولها، هو

النطق بالاصوات الموضوعة لتفهيم مقاصده وتفهّمها، وانما اختصّ ذلك بالانسان، لأنه كان غير مستغن فى بقائه ومعيشته عن المشاركة، ولم يكن كساير الحيوانات التى يكتفى فى نظام معيشته من ابناء جنسه على نفسه، ومن الاطعمة والاشربة والملبوس على ساير الموجودات الطبيعية، لانه لو انفرد بنفسه ولم يكن له مشاركة من نوعه ومن المأكول والملبوس والامور الموجودة فى الطبيعة، لهلك او لساءت معيشته ولم يكن تعيّشه تعيّشاً انسانياً، اى تعيّشاً يمكن ان يحصل فيه ما هو الغرض من خلقة الانسان، بل هو محتاج الى امور زائدة مما فى الطبيعة، مثل الغذاء المعمول من الامور الطبيعيّة واللباس المصنوع ممّا هو فى الطبيعة، فان الموجود فى الطبيعة من الأغذية والألبسة مالم يدبر ولم يصلح بالصناعة، لم يلائمه ولم يحسن معها معيشته. واما الحيوانات الآخر فان لباس كل واحد هو ماخلقه معه فى الطبع، وذلك لفضيلة الانسان ولنقيصة ساير الحيوانات، فلذلك يحتاج الانسان الى الحرافة والى صناعات اخر لا يتمكّن الانسان الواحد عليها، بل يحتاج فى تحصيل مايحتاج اليه الى مشارك ومعين، حتى يكون يُخْبِزُ هذا لذلك، وذلك ينسج لهذا، ويحمل اشياء من بلاد بعيدة الى ذاك، وذلك يعطيه بازائه شيئاً من بلده وهكذا، فلهذه الاسباب واسباب آخر خفيّة احتاج الانسان الى ان يكون له فى طبيعته تمكّن ان يعلم الذين مشاركوه فى نفسه[1] وكان احدى مايصلح لذلك هو الصوت، لانه سهل التشعّب الى حروف تتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤنة. ولانه لكونه غير قار الذات اصلح واحسن بحصول الأمن حينئذ عن اطلاع من يراد عدم اطلاعه، فان مايعلم به ان كان باقياً لاطّلع على مدلوله كل احد يراه ويسمع، وبعد الصوت ما يصلح لذلك هو الاشارة، الا ان الإشارة انما يقع من حيث يقع عليه البصر ومن جهة مخصوصة وبحركات متمايزة لتدلّ على معاون ومقاصد مختلفة وذلك مستصعب جداً.

وايضاً: لا يدل بها الا على المحسوسات، واما غير المحسوس، فلايفهم منها. واما الصوت فقد اعنى عن موقع البصر عن مراعاة تحريكات خاصة ولا هو محتاج فى ان

---

۱ – مشاركوه ما فى نفسه – ط .

يدرك الــى متوسّط كاللون الى الضوء ، واحتياج الاشارة ، فجعلت الطبيعة ان تولد للنفس من الآلات[1] مايتوصّل به الى اعلام الغير . وللحيوانات الآخر ايضاً اصوات يعلم الغير على ما فى نفسها، لكن تلك انما تدلّ بالطبع وعلى جملته من الموافقة والمنافرة غير مفصلــة، والذى للانسان بالوضع ، وذلك لان الاغراض الانسانية تكادان لايتناهى، فلم يمكن ان يدل عليها بالطبع باصوات بلانهاية، فاختصاص الانسان بالنطق بالأصوات الموضوعة انما هــو للضرورة الداعية الى الاعلام والاستعلام اللــذين لضرورة الأخذ والاعطاء بقدر عدل ولضرورات اخرى .

وثانيها ــ استنباط الصنايع .

لا يقال : ان استنباط الصنايع لا يختص بالانسان ، فان للحيوانات الأخر وخصوصاً للطير صناعات ايضاً ، فانها يصنع بيوتا ومساكن لا سيّما النحل .

لأنا نقول : مرادنا ان الصناعة بالاستنباط والقياس مختصّة بالانسان ومايصدر من الحيوانات ليس مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن تسخير والهام، ولذلك ليس مما يختلف ويتفنّن .

وثالثها ــ الضحك والبكاء ، وهما يتبعان انفعالين مختصين بالانسان، وبيانه : ان الانسان اذا ادرك الأشياء الغــريبة النادرة يتبع ذلــك الانفعال يسمــى التعجّب وينبعه الضحك، واذا ادرك ونال الأشياء الموذية يتبع ذلــك الادراك الانفعال يسمى التضجّر ويتبعه البكاء .

ورابعها ــ فعل بعض الأفعال وتــركها لاعتقاد فــى نفسه ان الأولــى قبيحة والثانية حسنة . وبيانه : ان المصلحة فى المشاركة تدعوا الى ان يكون فى جملة الأفعال التى من شان الانسان ان يفعلها، افعال لا ينبغى لــه ان يفعلها، فيعلم ذلك صغير، وينشأ عليه ، ويكون قد تكرّر من اول نشوه سماع **ان تلك الافعال لا** ينبغى ان يفعلها حتى صار هذا الاعتقاد لــه كالغريزى، وافعال اخر بخلاف ذلــك، ويسمى الأولى قبيحة والثانية

---

١ ــ من الاصوات .

جميلة. واما الحيوانات الأخر وان كانت تترك افعالاً من شأنها ان تفعلها، مثل الأسد المعلّم لا يأكل صاحبه ولا يأكل ولده، ولكن ليس ذلك الاعتقاد فى نفسه ورآى انّ ذلك قبيح، بل لهيئة اخرى نفسانية، وهو ان كل حيوان يؤثره بالطبع وجود ما يمدّه، وان الشخص الذى يطعمه قد صار لذيذاً له، لأن كلّ نافع لذيذ بالطبع عندالمنفوع ، وربما يكون هذه الهيئة فى الجبلة ومن الالهام الالهى بحسب كل حيوان ولده من غير اعتقاد البتّة .

ومن الانفعالات المختصة بالانسان الخجل، وبيانه : انه قد يستشعر على ان الغير اطلع على انه فعل من الأشياء التى اجمع على انه لا ينبغى ان يفعل ، فيعرض له بسبب ذلك الاستشعار انفعال نفسانى يسمى الخجل .

ومنها ـ الخوف ـ وبيان ذلك ان الانسان اذا ظنّ ، ان امراً فى المستقبل يكون مما يضرّه، يعرض له بسبب ذلك انفعال نفسانى يسمى الخوف، واما الحيوانات الاخر، فليس ذلك لها الا بحسب الآن اومتصلة بالآن .

ومنها ـ مابازاء الخوف وهو الرجاء، وذلك ايضاً لايكون للحيوانات الاخر الامتصلة بالآن ، والذى يفعله النمل من نقل البرّة الى حجرتها منذرة بمطر يكون، فهو انما لانها يتخيل انه يكون فى هذا الوقت، كما ان الحيوان يهرب عن الضدّ لتخيله انه ذا يريد ان يضربه فى الوقت .

ومما يختص بالانسان الروية والتدبير فى الامور المستقبلة ، هل ينبغى له ان يفعلها او لا ينبغى، فيفعل فى هذا الوقت مايوجب رويته ان لا يفعل فى وقت آخر. واما ساير الحيوانات ، فانما يكون اعداداتها للمستقبل بضرب واحد مطبوع فيه وافقت عاقبتها اولم يوافق، واخصّ الخواص بالانسان ادراك المعانى الكلية المجرّدة عن المادة وغواشيها كلّ التجريد ، والتوصل الى معرفة مالم يعلم من التصور والتصديق ، مما يعلم، فهذه الأفعال والاحوال المذكورة مما يوجد للانسان ، وجلّها يختص بنفس الانسان ، وان كان بعضها بدنياً ، ولكنه موجود لبدن الانسان بسبب النفس التى

للانسان التی لیست لسایر الحیوانات .

فصل [۲۵]

فی بیان قوة النظر والعمل للنفس الانسانیة

فنقول : ان للانسان تصرفاً فی الامور الکلیة وتصرفاً فی الامور الجزئیة ، والامور الکلیة لا یکون فیها الا الاعتقاد فقط، ولو کانت فی عمل فان الفعل والعمل لا یتناول الا اموراً جزئیة، والا یتصوّر صدور عمل عن الانسان فی الخارج وکان کلیاً بحسب وجوده الخاص ، وهذه الامور الجزئیة لا یصدر الا ان ارادة جزئیة[1] لان الکلی من حیث هو کلی لا یختص بهذا دون ذلك . فللانسان اذن قوة علی الآراء الکلیة، وقوة اخری علی الرویة[2] فی الامور الجزئیة فیما ینبغی ان یفعل ویترك مما ینفع ویضر وفیما هو جمیل وقبیح وخیر وشرّ ، وذلك یکون بضرب من القیاس والتأمّل صحیح او سقیم غایة یوقع فی امر جزئی ومستقبل من الامور الممکنة ، لأن الواجبات والممتنعات لا یروی فیها لتوجد او تعدم، وما مضی ایضاً لا یروی فی ایجاده علی انه ماض ، واذا حکمت هذه القوة یتبع حکمها حرکة القوة الاجماعیّة الی تحریك البدن، کما کانت تتبع احکام قوی اخری فی الحیوانات ، ویکون هذه القوة تستمدّ من القوة التی علی الکلیات ، فمن هناك تأخذ المقدمة الکبری فیما یروی، فالقوة الاولی للنفس الانسانیة قوة تنسب الی النظر ، فیقال : عقل نظری ، وهذه الثانیة قوة تنسب الی العمل، فیقال عقل عملی ، وتلك للصدق والکذب ، وهذه للخیر والشر فی الجزئیات ، وتلك للواجب والممکن والممتنع ، وهذه للقبیح والجمیل والمباح . ومبادی تلك المقدمات الأولیة ومبادی هذه هی المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربیات الواهنة التی یکون من

---

۱ – عن رای جزئی، فی (ع) : عن آراء جزئیة

۲ – علی الرؤیة فی (ع) : علی الآراء الجزئیة .

المظنونات غیرالتجربیات الوثیقة . والعقل العملی یحتاج فی افعاله کلّها الی‌البدن والی‌القوة البدنیّة، واما العقل‌النظری فیحتاج الی‌البدن والی قواه، لکن لا دائماً ، بل قد یستغنی بذاته، کما سیتّضح لك انشاءالله ، ولیس ولا واحد منهما هوالنفس الانسانیة، بل‌النفس هی‌الشیء الذی لـه هذه‌القوی. وهذه خلاصة ما ذکره‌الشیخ فی الشفاء ، وهو فی غایةالحسن کله، الا قوله: ولیس لا واحد منهما هوالنفس ، وما قاله فی‌البیان ، من ان للانسان تصرّفاً فی‌الامور الجزئیة وتصرفاً فی‌الامورالکلیة ... ، لا یدل علیه، فان‌التصرف فی‌الامورالکلیة علی وجود قوّة مجرّدة فوق جمیع قواها ، لکن‌التصرف فی‌الامورالجزئیة لا یدلّ علی وجود اخری، لأن‌المتصرّف فیها یمکن ان‌یکون هوالنفس بقواها، فان هذا التصرف هواستنتاج القضایا الشخصیة من‌مقدمات شخصیة یستعان فیها بالخیال، ومقدمات کلیة یستعان فیها بالعقل‌النظری ، فلا یحتاج فی هذا التصرّف الی قوة اخری، بل ان تحریکات‌النفس ان‌کانت منبعثة عن انبعاث نفسانی کتحریکات الأنفس الحیوانیّة الی مشتهیاتها، فانّها اذا رأت مأکولها مثلاً ، تبادرت بالشوق والحرکة الیه من غیر رویّة وملاحظة عاقبته من‌الخیر والشرّ والحسن والقبح ، سمّیت نفساً بهیمیة، وان‌کانت منبعثة عن‌رویّة وملاحظة عاقبته بحسب‌الخیر والشر والحسن والقبح الدنیویة اوالأخرویة، وذلك لایمکن الا بان‌یعلم، ان هذا حسن اوقبیح ، خیر او شرّ ، وذلك لا یحصل الا باستنتاج من مقدمة کلیة مأخوذة من‌العقل النظری، ومقدمة جزئیةمأخوذة باستعانةالخیال، ، سمّیت عقلاً عملیاً ، فالعقل‌العملی هوالنفس من‌حیث ان تحریکاتها علی مقتضی حکم‌العقل ، وللنفس شأن ان یستکمل بالعلم، وذلك بحسب‌القوةالنظریة التی سمّیت عقلاً نظریاً، وشأن ان‌یستکمل بالعمل، وذلك بحسب‌القوة العملیّة التی سمّیت عقلاً عملیاً ، والأخلاق تحصل للنفس من‌جهة هذه‌القوة .

فصل [۳۶]

فی ان النفس الناطقة لیست جسماً ولا منطبعة فی جسم

واحسن الطرق فی بیان هذا المطلب هو الذی نورده، وهو: انّها تدرك طبایع کلیة، والکلّی لکونه متساوی النسبة الی جمیع الجزئیات، کان معرّی عن تلك الحدود، فان المحدود بحدّ الجزئیة المادیة هو ایضاً فرد من ذلك الکلی، فلا یصلح للصدق علی شیء من تلك الأفراد، فکلّ کلی، مجرد عن المادة ولواحقها المشخّصة من الکم والکیف والوضع وغیر ذلك.

فلننظر فی ان الطبیعة الکلیة کیف یکون مجرّدة؟ هل بالقیاس الی المأخوذ منه، ام بالقیاس الی الشیء الآخذ، اعنی وجود هذه الطبیعة مجردة عن الوضع، هل فی الخارج او فی الجوهر العاقل؟ ومحال ان یقال: انها کذلك فی الوجود الخارجی، فبقی ان یکون هی مفارقة عن الوضع والأین وغیر ذلك عند وجودها فی العقل، فاذا وجدت فی العقل لم یکن ذات وضع وبحیث یقع الیها اشارة حسیة او تجزّ وانقسام اوشیء مما اشبه ذلك، فلابدّ ان یکون المدرك للطبیعة الکلیة غیر ذی وضع، اذ لو کان ذا وضع لکان الموجود فیه ایضاً ذا وضع، اذ کل موجود خارجی ذی وضع، ذو وضع ولو بالعرض بحسب هذا الوجود، بل لابدّ ان یکون المدرك للکلی الذی هو غیرمحدود کالمدرك، فالمدرك للکلیات، لیس جزئیاً کمدرکه، فالنفس لیست جزئیّة المادیات، والا لکان الموجود فیه ایضاً جزئیاً، بل معنی کونها جزئیاً، انها لیست مبهمة، ولا علی اطلاق صرف، بل هی محدودالوجود لا بحدود جسمانیة، بل بهیآت شوقیة طبیعیة، علی ماستعرفها عن قریب انشاءالله تعالی، وهذا الذی اوردناه، کاف للمبتدی، فمن لم یهتد به، فهو ممن اضلّه الله فلا هادی له.

فصل [۲۷]

فی کیفیة انتفاع النفس بالحواس

فنقول: انالقوی الحیوانیة تعین النفس فی تحصیل المبادی التصوریة والتصدیقیة، فانالحس اذا اورد علیهالجزئیات وتصرّفت النفس فیها بمعونةالخیال، وصارت مستعدة لأن یفیض علیها معانیها المجرّدة عن المادة ولواحقها، وهو معنی انتزاع الکلیات عن الجزئیات علی سبیل تجرید معانیها عن المادة ولواحقها، حصلت لها المعانی الکلیّة، ثم اذا لاحظت المشترك فیه الداخلی والخارجی والمتباین بهالداخلی والخارجی، حصلت لها المبادی التصوریة، ثم اذا لاحظت النسبة بین هذهالکلیات المفردةالخمس، واخذت ماکان التألیف انهما بایجاب اوسلب بیّنا اولیاً، وترکت مالیس کذلك الی مصادقةالوسط، حصلت لها المبادی الاولیة من المبادی التصدیقیة، ثم اذا وجدت بالحسّ محمولاً، لازمالحکم لموضوع ما، سواء کان حکمه ایجاباً اوسلبیاً، او وجدت تالیاً لمقدم، سواء کان موجب الاتصال اوسلبه، اوالعناد اوسلبه، وکان وجود نسبة هذا المحمول اوالتالی للموضوع اوالمقدم بالایجاب اوبالسلب، لیست فی بعض الأحیان، ولا علی سبیل المساواة، بل موجوداً دائماً بحیث یطمئنّ الی انّ بین هذا المحمول وهذا الموضوع هذهالنسبة، وان بین هذا التالی وهذا المقدم لزوماً اوعناداً الذاتیة لا علی سبیل الاتفاق، فیحصل له اعتقاد منحسّ وقیاس، کما بیّن فی موضعه، ثم اذا سمعت خبراً عن کثیرین کثرة یمنع العقل معها عن توافقهم علیالکذب حصل لها التصدیق بشدةالتواتر، فالنفس الانسانیة تستعین بالبدن لتحصیل المبادی التصوریة والتصدیقیّة، ثمّ اذا حصلتها رجعت الی ذاتها، ولا یحتاج فی افعالها من ادراك المعقولات واکتسابها من تلك المبادی الیالقوی البدنیة، بل یحتاج الی الاعراض عنها، لأنها صارفة لها عن فعلها الا فی امور یحتاج فیها خاصّة الی ان یعاود الی قوةالخیال مرّة اخری لأخذ ماهو فایت عنها من المبادی، اولمعاوتنه بمراودةالخیال مدرکة،

حتی یستحکم مثله فیه، فیستحکم تمثله بمعونة فی العقل .

فصل [۲۸]

فی ان النفس[1] حادثة اوقدیمة

فنقول : اعلم ان الشیخ لما رأی فی النفس آثاراً لا یمکن ان یکون للجسم والجسمانیات ، قال بتجرّدها ، ولما رأی ان القول بوحدة النفس، یستلزم اما القول بکونها قابلة للتجزّی والانقسام، واما القول بکون النفس الواحدة فی ابدان متعددة، وکلاهما محالان، قال، فانها کثیرة بالعدد، ولما رأی ان الکثرة الشخصیّة لیست الا بالمادة وان النفس قبل البدن ، لیس لها مادة، قال : انها حادثة[2] بحدوث الأبدان ، ولما رأی ان القول بفنائها بفناء البدن یستلزم القول بکون الشیء فانیاً من غیر ان یکون له محل قابل للفناء ، وایضاً یستلزم القول بانکار المعاد، قال انها باقیة لا تفنی[3] بفناء البدن

واما نحن فنقول: ان القول بالحدوث ینافی القول بالتجرّد، والقول بالبقاء الدائمی، ینافی القول بالحدوث، فبعض المحققین، لما تفطن بالتنافی فی الاول وکان لم یظفر علی طریق الی القول بانها واحدة قبل البدن وکثیرة بالبدن حتی یقول بقدمها، حکم بانها حادثة مادیة، ولما رأی برهان التجرد تاماً حکم بانها تصیر بعد ذلک شیئاً فشیئاً مجردة،

---

۱ ــ واعلم ان ماذکره الاستادالاقدم فی امرالنفس یبتنی علی بیان امور لا بأس بذکرها ، فلیرجع الی ما کتبناه فی المقدمة .

۲ ــ وقد حققنا الحق وابطلنا الباطل وکشفنا عن جهات بطلانه .

۳ــ باید تأمّل نمود درکلام شیخ وغیر او ازاساتید فن ودید که چرا آنها قائل به‌تجرّد نفس ازماده شده‌اند ونیز ازبرای‌چه قائل به‌تعدد نفوس شده‌اند ، چون ابدان ماده تعلق نفس که صورت نوعیه است، سبب تعدّد نفوس‌است چون مواد متعدد صور نوعیه‌متعدد لازم‌دارد ولایمکن ان‌تکون لمواد متعددة صورة‌واحدة والذا قوله: یلزم‌بکونها قابلة للتجزّی لا یخلو عن اشکال .

فقال انها مادية الحدوث مجردةالبقاء ، ولم يعلم انالقول بالحدوث لازم[1] ايضاً بالقول بالفناء .

ومنهم من تفطن[2] بكلا التنافيين، ووجدالمفرّ عنهما فیالقول بانالنفس قبلالبدن واحدة لا بالوحدة الشخصيّة ولابالنوعيّة ولا بالجنسية، بل بوحدة مندرجة الوحدات الثلاثة شبيهة بالوحدة الالهية، وهذهالنفس الواحدة التى قبلالبدن ، يقال : انها نفس الانسان ، وانها تتكثّر بالابدان، ثم اختلفوا فـی ان تكثّرها بالأبدان اما ان يكون بمحضالاضافة كماهو مختارالبعض الغيرالمحصل ، اويكون بالعرض، بحيث لايكون حكم بعضها حكم بعض آخر، بل يكون مختلفة بالآثار والأحكام بحيث لايسرى حكم بعضها منالسعادة والشقاوة الى غيره. فهيهنا اربعة مذاهب، لابد للمحصل اختيارواحد منها، ودفع مايرد عليه منالمفاسد وردّ ماسواه .

فنقول : اما مذهب الشيخ، فلا يكاد يصحّ ، فانالقول بالحدوث لايمكن انيجمع معالقول بالتجرّد ، اذ كلّ حادث لابـدّ له من امكان سابق ومحلّ لذلك الامكان يستعدّ باعداد المعدات شيئاً فشيئاً لوجود ذلكالحادث فيه، فكيف يمكن ان يكون مجرداً مع انه يجب ان يوجد فیالمحل ، اذ لا معنى لكونالشیء مستعداً لوجود ماهو مباينالقوم له .

وما يقال : من انـه يجوز انيكون استعداد المادة استعداد المقارنـة الحادث لا لوجوده، فلا يلزم من كونالمادة مستعدة لشیء وجود ذلكالشیء فيها، بل يمكن ان يوجد[3] مقارناً للمادة، فهو فاسد، لانالمقارنة فرعالوجود وبعده .

---

۱ ــ ولعمرى ان انكارالحركة فیالجواهر وعدمالتدبر فیكيفية حدوثالعالم المادى اوقعه فى هذهالمزلات . جلال آشتیانی .

۲ ــ رجوع شود بمقدمهٔ حقیر که دراین مقدمه ازجمیع این اشکالات جواب دادهام.

۳ ــ اى لا يوجد فـیالمادة ، لأنالمجرد لا يحلّ فی موضوع ولكن يجوز حدوثـه مجرداً مقارناً لمحلّ حادث لا فی محل حادث مگرآنـکه بگوئیم : شیء مجرد در صمیم ←

والکلام فی کونه حادث الوجود[1] لا حادث المقارنة، فنقول : انه لما کان سابقاً حادثا بحسب الوجود لوجب ان یکون لوجوده امکان سابق ومادة حاملة لذلك الامکان وامکاناً لمقارنة امر آخر، ولیس هذا بذلك، ولا یجوز ان یقال : ان الامکان بالذات ، امکان للمقارنة والتدبیر، وبالعرض امکان لوجود المقارن والمدبر ، او : انه بالذات امکان لوجود الصورة الحالّة سمّیت طبیعة، وبالعرض امکان لمفیضها القریب الذی هو النفس، فاذا تم استعداد المادة للتدبیر والتصرّف او للصورة المذکورة ، لزم وجود مُدبّر مجرد، اووجود مفیض للصورة المذکورة، لأن مثل ذلك لایجوز الا فیمایکون تابعاً لشیء آخر اوفی الجعل والوجود کاحوال الماهیات، فانها لما کانت مجعولة بجعل الماهیات وتابعة لوجودها، یمکن ان یقال ان امکان الماهیات بالذات انما هو امکان لوازمها بالعرض، کما ان جعلها بالذات هو جعلها بالعرض، وما نحن فیه لیس کذلك، بل هو بعکس ذلك، فان وجود المقارنة والتدبیر، اوکون الشیء بحیث یوجد منه شیء آخر من احوال الذات وتابع لها فی الوجود، فلا یمکن ان یکون الاستعداد بالذات بها[2] وبالعرض للنفس، کما ان الجعل لایمکن ان یکون اولاً للاحوال وثانیاً للنفس .

→

ذات با ماده مقارن نمی‌شود ، چون نسبت آن بجمیع مقارنات بدنی نسبت متساوی است . شیخ یقول یجوز حدوث امر مجرد مقارناً للمادة التی لا ینتظم امرها الا ان مدبّرها امر مجرد عن المادة وقیداً لمقارنة للاحتراز عن احتمال حلول النفس فی المادة البدنیّة ولم لا یجوز حدوث امر بسیط مجرد لتحقق المادة المستدعیة للصورة المجردة ولم یقم دلیل علی بطلان هذا .

۱ ـ یای نفس حادث الوجود است لا فی المادة المستعدة بل مقارناً للمادة البدنیة المستدعیة للصورة المجردة .

۲ ـ المادة البدنیة بالذات مستعدّة لوجود امر مدبر لها والمدبر لا یجوز ان یکون حالاً فی المدبَّر بل یجب ان یکون امراً محیطاً ومسلطاً علیه ومدبراً له، ومن انحاء المقوم الشیء وعلة صیرورته فی نوع من الانواع ، الصورة المقارنة للمادة ولا یرد علیه ما اورده المؤلف العلامة ـ فان شئت مخ الحق والحقیقة فارجع الی ما حرّرناه فی المقدمة .

وایضاً القول بالحدوث لا یجامع القول بالبقاء الدائمی[1] لماتبین لك ان شاءالله تعالی من ان کل حادث فان .

واما مذهب بعض المحققین فهو ایضاً غیرصحیح ، لان الموجود فی المادة لیس لها وجود الا الکون فیها، فان الانتقال عن الکون والمادة هو الفناء عنها ، فلم یبق هنا شیء باق فی الحالین اعنی الوجود فی المادة ، ولابد فی کل تغیّر وحرکة من وجود باق بعینه، واذا کان مافیه التغیر ، نفس الوجود ، فلابدّ اما من القول بان للموجود[2] فی المادة کوناً آخر سوی الکون فی المادة ، واما القول بان الموجود بالوجود المطلق منتقل فی الموجودات المعیّنة ، وکلاهما سفسطة .

وایضاً : کل حرکة لابد لها من محرك وکل ما بالقوة لابد له من مخرج من القوة الی الفعل ، والاخراج من القوة الی الفعل، لیس الا بافاضة ما بالفعل علی ما بالقوة، فلا یخلو من ان یکون ما بالقوة حال کونه مستعداً بالفعل شیئاً بالفعل بفعلیة اخری باقیة حال الاستعداد وحال حصول مستعدٌ له، فحصول المستعد له فیه حصول العرض فی الموضوع لا حصول الوجود المجرّد للشیء الموجود بالوجود المادی ، اویکون شیئاً بالفعل بفعلیة اخری غیرباقیة بعینها بل بنوعها، وههنا فحصول المستعد له فیه حصول صورة کائنة بعد فساد صورة سابقة، فهذا کون وفساد، فمحلها المادة لاغیر، وان لم یکن لما بالقوة حال الاستعداد فعلیة اخری البتّة، فمثل هذه القوة لاینفكّ عن وجود ما هو بالفعل، فانّ استعداد مثل هذا المستعد استعداد ذاتی لا استعداد اعدادی .

واما مذهب الغیر المحصل، وهو کونها متعدّدة بالاعتبار وبمحض الاضافة، وهو

---

۱ ــ والحادث اذا لم یکن حالاً فی المادة بل مقارناً لها ومضافاً ومتعلقاً الیها بمجرد عروض الفساد للمادة ینقطع اضافته التدبیری ولکن یبقی وجوده التجردی وماذکره المؤلف مصادرة علی المطلوب ولایرد علی هذا القول الا ایرادواحد ذکره صدرالصدور ــ آشتیانی.

۲ ــ ونلتزم بان الوجود الغیرالحال فی المادة والمدبر لها باقیاً بعد انقطاع اضافته عن المادة کما ذکرناه فی المقدمة مفصلاً ــ آشتیانی ــ .

ایضاً غیرصحیح ، فانه مستلزم لکون‌الشیء الواحـد من‌حیث هو واحد محلاً للامور والاحکام المضادة والمتناقضة من‌السعادة والشقاوة والعلم والجهل وغیر ذلك .

فبقی‌المذهب الرابع ، وهو ان‌یکون النفس قـدیمة[۱] واحدة قبل‌البدن ومتکثرة بالتعلق بالبدن، ولیس‌المراد بکونها واحدة قبل‌البدن ، انها واحدة بالوحدة الشخصیة او النوعیة اوالجنسیة ، بل وحدة فوق جمیع‌الوحدات شبیهة بالوحدة العقلیة والالهیة، لانها لیست علی مذهبنا نوعاً تحت جنس اذ لانقول بجنسیة‌الجوهر لما تحته ، بل هو عرضی لما تحته کما تبین[۲] فی موضعه .

وتوضیحه: ان‌النفس التی قبل حدوث‌الأبدان نفس‌کلیة وان لهاشوقاً کلیاً ای‌شوقاً الی اظهار‌الأشیاء کلها ، وهذا الشوق ، صورة ذاتها وبه یمتاز عن‌العقل، فالنفس نفس[۳]

---

۱ ـ هذا المذهب من‌اسخف‌الاقوال الـواردة فی‌المقام، لأن‌المجـّرد الموجود فـی الملکوت لا یتنزل عن‌موطنه‌التجردی وان ما یضاف منه الی‌المواد والاستعداد هی اشعـّة هذا الوجود والاشعةالوجودة هی‌الوجودات الخاصة المضافة الی‌البدن وبعدالاضافة الی البدن یبقی‌النزاع فی تجـّرده وترکبه .

۲ ـ چنین موجود با این اوصاف نفس کلی نخواهد بود که باید عقل باشدکه موجود است بوحدت اطلاقی که ازآن بارباب انواع نیز می‌توان تعبیر نمود .

۳ ـ هذا من‌المسائل التی لا اصل لها ولا یرجع امر محصل ولا ثمرة فی جـدواها وحـاصلها لیست الا التلاعب بالالفاظ . اگر مراد شیخنا الاقـدم آنستکه فاعل نفوس نفس کلیه است، نفس بماهی نفس باید حتماً متعلق ببدن باشد واگر جهت عقلانی نفس کلی را اراده نماید، جهت عقلانی بماهو عقلانی همان عقل کلی رب‌النوع نفوس جزئیه یا فاعل عقلانی مصطلح حکمای مشـّاست که بآن عقل عاشر گویند بهرحال موجود واقـع درصقع ملکوت دارای اراده کلی وعلم کلی وقدرت سعی، نسبت بکلیهٔ‌جسمانیات ازجهت نسبت فاعلی یـا اضافی اشراقی متساوی است واضافهٔ آن بجسمی دون جسم آخـر یحتاج الی تخصـّص استعدادات وحدوث اضافة لم‌یکن قبل هذا الاستعداد مضافة الی شیء ، ناچار اضافه حادث است وچون نفس کلی عقلانی یا عقل مجرد ملکوتی با حفظ ←

بالشوق مصورة به، فکلما اظهرت‌شیئاً تشتاقه یوزع‌الشوق علیه، ای اذا وجد کل جزء

→

کلیّت لاتضاف الی بدن ولابدان یتنزّل من مقامها الشامخة وبعد ازتنزل امری جزئی مضاف ببدن شود واین اضافه چون ازاضافات مقولی نیست لابدّ اضافهٔ اشراقی‌است ونفوس متعلقهٔ بابدان رقائق واشعات آن حقیقت کلیه‌اند ولا نعنی بالمعلول ونفس‌جزئی الا هذا المعنی ، ناچار نفوس جزئی مخلوق امر ملکوتی کلی‌اند وآن حقیقت کلیه اصل و مقوم ومبدأ اشراق ومنشأ ظهور ومبدأ حدوث این نفوس جزئی است ، بحث در این‌جا است که نفوس جزئی واین رقائق جزئی منبعث ازآن حقیقت اطلاقی بچه‌نحو ظهورپیدا نموده‌اند وازموطن اصلی ابیها الآدم‌العقلی المقدس عن‌التعلق وازجنّت قبل ازوجـود دنیوی بچه مرجّح وعلت غائی کــه درآن حقیقت اطلاقی عین جهت فاعلی است جدا شده‌اند وهبوط نموده‌اند، ناچار مرجّح کیفیت استعدادی موجود درماده بدنی است که اقتضاء داردکه بآن نفس جزئی صاحب شعور تعلق بگیرد ، ناچار نطفه بعد از طی درجات نباتی وحیوانی بمرحله‌ئی رسیده است که جهت تــدبیری وانتظام آن واگذار بامری مجرد ازماده شود، چون آن حقیقت مطلقه که بقول مؤلف دارای وحدت اطلاقی است نشاید بابدان جزئیّه ازآن جهت که کلی سعی مطلق است متعلق شود، پس تعلق آن ازناحیهٔ رقائق عقل ونفس کلی است که بحسب اضافه حادث زمانی، بچه‌نحوحادث شود امر مجرد مبرّا ازماده درصمیم حقیقت، جهت تعلق تدبیری بامر حادث جزئی و ناچار مؤلف نحریر باید بیکی ازوجوه که تقریر فرمود متشبث شود یا باید مانند شیخ بحدوث‌زمانی نفس‌مقارناً المادةالبدنیة معتقدشودکه ازآن فرارمی‌نمود وازجهات‌متعدد بآن مناقشه نمود وبالأخره کلیهٔ مناقشات او دراین باب قابل دفع بود ویاآنکه اقــرار نماید که چون امر مجرد درمرتبهٔ جوهــر ذات عقل صرف است، وعقل قبول انفعالات مادی ننماید ومحال است که مجرد تام‌الوجود معطل ازفعل باشد ولو برهة من‌الدّهر اوالزمان ، الا، ولابد، باید ماده بدنی ازناحیهٔ تحوّل بمقام تجرد خیالی ثم عقلانی برسد.

مؤلف باآنکه بهتجرّد خیال معتقدست ودرانسان جز تجرّد عقلی، تجرد خیالــی نیز قائل است ازباب‌آنکه بمحذور دیگری که ازبرای او ــ قوز بالا قوز ــ خواهد بود ، دراین‌جا دَم ازآن نزد ولی خود اقرار نمود که درقوس صعود اول نفس بایــد بهتجرد

←

من ذلك المشتاق اليه بالوجود التفصيلى يوزع الشوق على تلك الاجزاء التى وجدت وصار مفصلاً وصارت النفس بتفصيل ما به النفس نفس مفصلة، فكما انها بالشوق الى الكل واحدة كلية، فكذلك بالاشواق الحاصلة بتوزيع الشوق الكلى على اجزاء الكل صارت متعددة جزئية ، وكما ان الشوق الكلى صار موزعاً باجساد الكل فى الوجود التفصيلى، كذلك النفس صارت[1] موزعة عليها بتوزعه والحاصل ان جسم العالم من المركز الى المحيط ، مركباً كان اوبسيطا، متصل واحد فى اصل الجسمية وانواع البسائط والمركّب بمنزلة اجزاء شخص واحد، فكذلك النفس المشتاق الى اظهار الكل نفس واحدة لكل هذا الشخص ومدبرة له، وكل واحدة من النفوس بمنزلة قوة لنفس الشخص الكل متعلقة بجزء من بدن الكل ، فنسبة نفوسنا الى نفس الكل كنسبة حواسنا الى

→
خيالى برسد ثم بتجرد عقلى، آيا اين دونحو ازتجرد اگر ازناحيهٔ تكامل ماده حاصل شود ازكجا خواهد آمد ؟ فالمصير الى ما حقّقناه فى المقدمة وفى الرسالة التى الفناها فى المعاد تبعاً لقائد ومفيدنا الحكمة المتعالية مولانا صدرالحكماء -المحرره جلال الآشتيانى الموسوى عفى عنه - .

١ - نفس كلى لا تصير موزعة للنفوس الجزئية بما هى نفس ومتعلقة بالبدن، لان التعلق بالبدن يمنعه عن الايجاد الا من جهة ناحية تعقله، لان النفوس الجزئية عاقلة ومتخيلة وجهة تعقّله وتجرّده التام من باب اتحاد العقل والمعقول تكون عين العقل الفعال، فالعقل الذى هو المتجلى فى الابدان لاظهار النفوس الجزئيّة واذا كانت النفس من جهة كليته تفعل هذا فلابدان يتنزل من مقامها الاسعى وجهة تنزلها الجزئية ليست الا روابط فيضها واشعة وجودها واين اشعهٔ وجودى او همان نفوس جزئى است كه بعدازتكامل بنفس كلى يا ارباب انواع رجوع نمايند چون علت فاعلى ومبدأ تنزّل آنها همان غايت وجودى آنها است دراين صورت حقايق مقيده با حقيقت كليه ازباب وقوع آنها تحت نوع واحد همه ازافراد انسان محسوب شوند چه‌آنكه انسان داراى درجات ازوجودست قبل از كثرت به‌كينونت عقلى درضمن عقل تحقق دارد وهمين تحقق‌ضمنى سبب‌تنزل وخروج از جنت ابينا المقدس بود .

نفوسنا، فظهر بما ذکرنا ان‌النفس قدیمة واحدة بالذات وحادثة متکثرة بالعرض من الفعل والتوجه الی‌البدن، وهذا لایتصور فی‌الموجودالمادی ولا فی‌الواحدالشخصی، ولهذا ذهب‌الشیخ الی حدوث‌النفس بحدوث‌البدن، فانها عنده شخص تحت نوع من انواع‌الجوهر ، فان‌الجوهر جنس لما تحته، ومع ذلك، فالقول بکون‌النفس قبل‌البدن واحدة وصیرورتها متکثرة بحسب الهیآت النزوعیةالطبیعیة یستلزم‌تجزیتها وانقسامها، وهو مناف لتجردها، ولا بأس ان نعقد فصلاً علیحدة لبیان وحدةالنفس وکثرتها .

فصل [٣٩]

فی ان‌النفس واحدة بالذات ومتکثرة بالعرض

فان کل کثیرین متفقین فی‌الحقیقة، یمتنع ان یتکثرالحقیقة الیها بلوازم الماهیة ، فان‌التعین لوکان لازماً للماهیة، لزم انحصارها فی‌الفرد والا لم‌یکن مافرض لازماً فاما ان‌یکون‌التکثر والتعدد، بحسب تعددالفاعل اوبحسب تعددالقابل، واذا کان بحسب تعدد القابل، فهو اما بحسب‌الحلول فی‌القوابل المتعددة اوبحسب‌النسبة الیها، ولاشك انه لا یمکن ان‌یکون تعددالنفوس بحسب تعددالفاعل، اذ لیس فی‌الوجود فواعل متعددة بحسب تعددالنفوس ، لانا ننقل‌الکلام الیها، وسبب تعددها، فاما ان یتسلسل الفواعل الی غیرالنهایة اوینتهی الی فاعل یصدر عنه‌الفواعل المتعددة، وکلاهما محال، فبقی ان‌یکون بحسب تعددالقابل، ولا شك انه لایمکن ان‌یقال تعددالنفوس بتعدد القوابل، انما هوبحسب‌الحلول فیها، اذ قد بینا ان‌النفس مجردة، فبقی ان‌یکون‌بحسب

١ ـ قول بتحقّق نفوس قبل ازعالم ابدان وعالم ملکوت اعلی بعنوان نفس بماهی نفس بهذیان اشبه است ازکلام حکما واهل معرفت نیز نفوس درارواح بحسب کینونت عقلی بوجودی واحد ومضمن درعقل کلی قائلند وجهت جزئی نفس را حادث ازناحیه عروج ترکیبی میدانند آنهم به‌تحولات وحرکات ذاتیه الی ان تلحق بمبدئها الفاعلی لأن النهایات هی‌الرجوع الی‌البدایات .

الاتساب الیها، ولیس المراد من انتسابها الی القوابل ان یکون بحسب الوضع والمحاذاة والمجاورة والمماسة وغیرذلك مما اشبه ذلك، ولیس لمجرد انتساب الی المادة سوی ان یکون فعله فی المادة فانتساب النفس الی المادة هو ان فعلها من العقول والطبایع والصور المادیة ، وهی مدبرة لها، فتعددالنفس انما هو بتعدّد فعلها المتعدّد بتعدّد المواد . ولا یخفی ان التعدّد من قبل النفس لیس تعدداً بالذات، اذ لیس اذا فعل الشیء افعالاً متعدّدة ، صار بها ذاتاً متعددة بالذات بل صار متعدداً بالعرض .

فثبت ان النفس واحدة بالذات[1] متعدّدة بالعرض. واما ان النفس هی الفاعل للابدان حتی یقال : انها یتعدّد بالعرض بتعدّدالفعل ، فلانا بینا فی الالهی ان بین الصادر الاول وبین الاجسام موجوداً آخر ، مسمی بالنفس، والنفس التی بیّنّا انها قدیمة واحدة ، لا یمکن ان یکون متأخراً عن الأجسام، والا لکان للجسم مدخل فی وجودها ، فاما ان یکون فاعلاً لها اوقابلاً لها، والاول محال، اذالمادی لایمکن ان یوجدالمجرد ، وکذا الثانی ، اذ لا قابل للنفس ووجودها، لما عرفت انها مجرّدة ، بل ان کان قابلاً لفعلها ویکون مظهراً لآثارها ، فانه اما ان یکون قابلاً بالذات اوبالاعداد ، فان کان الاول ولا جسم قابلاً بالذات لعلاقة النفس وظهور الحیاة الا الجسم الفلکی ، فلزم ان یکون هذه

---

۱ ـ این تعدّد بالعرض مجمل است غایة الاجمال ، چه آنکه نفوس ازرشحات عقلند وفرق بین عقل ونفس بشدت وضعف است وتباین درحقایق وجودی موجودنمیباشد واین نفوس ازآن لحاظ جدا ومتنزل ازحق یـا نفس کلیّه اند واین عقل بمناسبت استعداد حاصل دربدن بدون تجافی ازمقام خود متجلی شد بصورت نفوس جزئیه واین نفوس ازناحیهٔ تکامل باصل خود میپیوندد وگاهی بعضی ازافراد این نفوس بمقام عقل میرسند وبرخی ازعالم عقل تجاوزنموده وباحدیت وجود متصل شوند ونمیدانم که مؤلف ازاینکه می گوید نفوس بالعرض متعددند چه قصد نموده است تعـدد درنفوس واقعی است و نفوس بعد از بوار بدن موجودند بوجودی ملکوتی وممتازند بهصور مکتسبهٔ از اعمال و یا ممتازند بالذات وهرکدام بحسب ملکات راسخهٔ در ذات نوع منحصر بفردند علـی اختلاف المشارب ـ لمحرره جلال ـ .

النفس نفساً فلکیة ، وقد بینا ان النفس الفلکیة متقدمة علی جسمه وموجودة قبله ، والمتقدم علی جسم الفلکی متقدّم علی جمیع الاجسام کما لایخفی علی من له دربة فی اصول الحکمة، علی انّه مستلزم لمطلوبنا ایضاً . وان کان قابلیّته لعلاقة النفس بالاعداد یلزم حدوث النفس علی تقدیر قدمها، فثبت ان النفس التی اثبتنا انها قدیمة وانها واحدة هی التی بعد الصادر الاول وقبل الأجسام، وهی الفاعلة القریبة لها، لان فاعل الجسم لا یجوز ان یکون هو المبدأ الاول والعقل الا بوساطة مابعده الذی هی النفس . فظهر ان موجد الاجسام[1] بسیطاً کان اومرکباً هی النفس . ولما کان بدن الانسان ایضاً من انواع الاجسام، فموجده ایضاً هو هذه النفس، وهی متعددة بتعدّد فعلها الذی هو البدن ، وفعلها الذی بالبدن تعدّداً بالعرض ، ولست اعنی بالتعدد بالعرض محض الاضافة والاعتبار ، بل اعنی به امراً آخر لا یتّضح لك الا مما تتلوه لك، وهو ان النفس لما کانت مفیضة بجمیع الحقایق والأنواع التی فی عالم الاجسام، فلها کلّها فی وحدة ذاتها وبساطتها . ولیس وجود تلك الحقایق والانواع فیها بوجود تفصیلی یتمایز کلٌّ منهما

---

۱ ـ نفسی چه نفس کلی وچه نفسی جزئی نه موجد بدن خودست ونه موجد بدن غیر، ازآن‌جهت که نفس است ولکن ازآن‌جهت که عقل است وازناحیهٔ تعقل برحد غیر است درحقیقت عقل کل است که مبدأ اجسام است بلحاظ جهات کثرت حاصل ازتنزل دراین صورت فاعل نفس عقل است، خصوصاً بنا برمبنای قائلان بارباب انواع واین‌عقل بلاواسطه موجود برزخی بصورت نفس متنزل‌نمیشود، پس فعل‌عقل قبل ازماد، موجود برزخی وفرد مثالی است وفیض بعد ازمرور ازبرزخ بصورت ماده متنزل شود ، پس هرطبیعت کلیه ازجمله انسان دارای حقیقتی است قبل ازعالم برزخ که فرد عقلانی باشد ثم قبول افراد متکثرهٔ برزخیه نماید ازجهت کثرات حاصل درعقل و وافی بصدور کثرات وافراد برزخیه مجرای تجلی عقل درصور نفوس وابدان‌است وانسان نیز دراین صورت دارای افرادست فی‌المادة وله افراد بعدالمادة والطبیعة وکلّها متکثرات بالعرض ازباب آنکه وحدت ذاتی حقیقت وجودست وتعدد بالذات است باعتبار رجوع کل باصل واحد ازباب آنکه جهت کثرت بوحدت برمی‌گردد ومؤکّد وحدتست ـ جلال آشتیانی ـ .

عن الآخر فی الوجود ، بل هی فیها بوجود اجمالی بعین وجود النفس، ولا تمایز لشیء منهما عن الآخر الا بحسب الحقیقة. فللنفس وجوده متعددة بحسب تعدد الحقایق، ولکل وجه ایضاً وجه بل وجوه . مثلاً : احد وجوهها حقیقة النامی، ولهذا الوجه وجه النباتی والحیوانی ، ولحقیقة الوجه النامی الحیوانی وجه نطقی ووجه عجمی . فالنفس الکلیة بالوجه النامی الحیوانی الانسانی یفیض حقیقة النامی الحیوانی الانسانی، وحقیقة افاضتها هی ان النفس بالوجه النامی الحیوانی الانسانی الذی هو فیها بوجود اجمالی اذا فعلت فعلی التغذیة والتنمیة الانسانیة بذلك الفعل یتمیز ذلك الوجه بحسب الوجود التفصیلی ایضاً، کما انه کان متمیزاً بحسب الحقیقة، فصار موجوداً بوجود تفصیلی، فکان النفس اذا توجهت بالتوجه الذاتی الی فعل فی مادة مستعدة له، دفعت[1] من ذاتها لمعة هی وجه من وجوهها علی تلك المادة الوجه الذی یصدر عنها ذلك الفعل فی تلك المادة ، فهذا حقیقة افاضة کل قوة علی فعل من النفس، فانواع النفوس کما انها متمایزة بحسب فعل النفس الکلی، فانها متمایزة بحسب الحقیقة ایضاً قبل الفعل وبعده، وانما تمایز اشخاص نوع واحد فهو بحسب الفعل فقط دون الذات . وتوضیحه : ان النفس الکلیة اذا فعلت فعل التغذیة والتنمیة الانسانیة فی مواد مستعدة له حصلت قوی متعددة متفقة بالنوع، واذا احست احساساً انسانیاً فی[2] موادمتعددة مستعدة لــه حصلت حواس متعددة متفقة بالنوع ، وهذه القوی والحواس هی وجــوه بها تفعل النفس تلك الأفعال ، کما سمعت ، واذا تخیلت احساسات متمایزة بحسب مواد متمایزة حصلت قــوی تخیل متمایزة، واذا تعقلت متخیلات متمایزة من اجل احساسات متمایزة بحسب تمایز المواد التی هی الأبدان المتعددة ، حصلت عقول متفقة بالنوع ، واذا توجهت بالوجه الذی هو نوع نفس الانسان الی الافعال الانسانیة فی مواد متعددة مستعدة لها، حصل نوع نفس الانسان فی اشخاص متعددة بحسب تعدد الافعال المتعددة بحسب تعدد الأبدان، واذا فعلت بآلیة الأبدان المختلفة الامزجة افعالاً ودامت علیها حصلت ملکات مختلفة

---

۱ – وقعت – م.   ۲ – م ن .

بتميّز بها ابداناً متعددة وفعلها بابــدان متعددة. وان اشكل عليك بعد تصوّر هــذا المعنى فلنسّهله بما اقول: وهو ان النفس اذا صورت البدن واحسّت لكل من الحواس، فالتذت فصارت عاشقة ومنغمسة فى هذه اللذات الحسية ومحتجبة عن حدها الذى كان لها قبل هذا لا مطلقاً ، بل من حيث هــى فاعلة وكلية فى حد الفعل ، ثم اذا فعلت بدناً آخر صارت كما ذكرنا وهكذا ، وذلك لان هذه الأفعال تصدر عنها فى خــارج ذاتها ، فهو توجّه الى الخارج ، ولأن الاحساس ادراك للامور الخارجة والتخيّل ايضاً ادراك للامور الخارجة ، لأنه تخيّل ما احسّه ، فهى بَدوٌ تنبّه الذى به تنبهت بالخارجات عنها وباللذات المتعلقة بها، والتوجّه بالخارج يوجب الغفل عن حدّ ذاتها، فحصل لها بحسب كل بدن حجاب بل حجب وهى كل حجاب لها بحسب بدن بدن من حيث انها فى ذلك الحجاب غير مطلّعة بما فى الحجاب الآخر، وان كانت فى حــد ذاتها شاعرة لجميع تلك الحدود والحجب . كما ان قوة الابصار قوة واحدة غير حالة فى المادة ، كما عرفت فى مبحث الابصار، مع انها اذا ابصرت بواسطة احد العينين ، فهى من حيث انها تبصر بهذه العين غير مطلعة على ابصارها بالعين الأخرى وعلى مالها بحسب الابصار بالعين الأخرى من حيث انها تبصر بالعين الاخرى، والا لكان ابصار احــد العينين والأحوال التى فى ذلك الابصار وهو ابصار الأخرى والأحوال التى للابصار الاخرى والحاصلة انه والا لكان احد العينين مطلعة علــى العين الاخرى ، علــى ان المبصر له اطلاع بكلا الابصار ، وهذا مثال لتسهيل تصور المطلوب ، فان كان هذه المقدمات مخفيّة عليك ، لا يضرّ بالمطلوب . وبالجملة فتعدّد النفوس انما هو بحسب التشوّقات الى الأبدان والى الحياة البدنية ومستلذاتها، وليس ولايكون لها نحو وجود الا هذا الوجود الذى فى حدّ فعل البدن وفى حد الشوق الى المشتهيات البدنية ، اذ لو كان، فاذا فرض رفع هذه الهيئة الشوقيّة ، لزم رفع النفوس رأساً ، وليس كذلك، فان النفس قد يتعدى عن حد الاشتياق الى تدبير البدن والمشتهيات الحيوانية وهى هى، وتعلم انها هى التى كانت اولاً مشتاقة اليها، وهى الآن متنفرّة عنها ، فلابــدّ ان يكون للنفوس نحو آخــر من

الوجود سوى الوجود المنغمس فـى المادة ومشتهياتها حتى يمكن ان يتخلص عن حد المشتهيات والمتشوقات المذكورة والوصول الى متابعة حكم العقل .

فظهر ان التعدد بحسب هذه الهيآت الشوقية تعدد بالعرض لا بالذات، فان الاشخاص المتعددة بالـذات يرتفع بـارتفاع متشخصاتها ولا تظن من قـولنا ان النفوس متعددة بالعرض وواحدة بالذات، نفسك هى هذه النفس الكلية الالهية، بن نفسك هى مايرى فيك آثاره وما يرى فيك آثاره ليس ايضاً مبايناً لها من كل وجه بل هو هى فى حـد الفعل وبعد هبوطها بالتوجـه الى الفعل فى حد خارج عن حـد ذاتها، وليس معناه ان النفس الكلية قد انحطت وارتفعت عن حد ذاتها، ولم يبق منها الا التى فى حد الفعل ، اذ لو كان كذلك لانعدمت النفس الكلية بسبب الفعل وتحققت نفوس جزئية بـل نفس جزئية وهذه سفسطة ولتنظر الى نفسك انها وان كـانت قد يشغلها شأن عن شأن مثلاً الابصار قد يشغلها عن التخيل والتعقل لكنها قد يجمعها فتبصر حين تعقل اوتخيل وقد تعقل اوتتخيل معـقولات متعددة اومخيلات متعددة معاً خصوصاً النفوس القويـة لا يشغلها شأن عن شأن فالنفس لكونها كلية الهية وفى غاية القوة لا يشغلها شأن عن شأن ففعلها فى مادة واشتغالها بتدبيرها لايشغلها عن الفعل فى المادة الاخرى، والاشتغال بها ولا الاشتغال بتدبيرهـا المواد عن ملاحظة جمال مافوقه وجـلاله نعم لعلتها قد تصير نفسك وهو اذا خرجت نفسك عن ان تتأثر بالعرض من البدن وعن الزمان ، بل حصلت فى الحد المتقدم عن الزمان ومع ذلك ايضاً ليست وصارت نفساً كلياً بلاتفاوت بينهما بل صارت حينئذ وجهاً من وجوه ذاتها، وهو الذى به يفعل النفس الكلية الافعال الانسانية وهذا الوجه هو حقيقة نفس الانسان ، وليس اذا بلغت نفوس متعددة هذا الحد ارتفع الامتياز ، لما سنعلم ان شاءالله تعالى .

لقائل ان يقول : اذا كـانت نفس الانسان نوعاً وقد قلتم ان الجوهر ليس جنساً لما تحته، فهو اما نوع مفرد ولم تقولوا بالنوع المفرد واحد واما لزمكم الاعتراف بجنسية الجوهر وبيان انه تحته اى جنس .

والجواب : انالجنس بالذات فیاقسام الجواهر هوالصورة والانواع بالذات منها هی انواعالصورة ، واما النفس المطلقة فلیست جنساً ولا نوعاً بالذات، بل هی جنس بالعرض منجنسالصورة ونوع بالعرض مننوعالصورة وشخص بالعرض مناشخاص الصورة التی هی افعالها، فبماذکرنا ظهر لك انالتعدد والتکثر وبالجملة الحکم الذی من قبلالمادة یسری بالعرض الیالنفس والعقل وکیف یسری دلیل آخر علی انالنفس لا یجوز انیکون متعددة بالذات فانها انکانت متعددة بالذات ففاعلها اما ان یفعلها فیالخارج ولاخارج عنه الا المادة، فیلزم انیکونالنفوس مادیة، وقد بینا انها مجردة وان لم یفعلها فیالخارج فلم تصر متعددة بالوجود بالذات ولم یکن ایجادها فعلاً .

فان قلت: هذا الدلیل لم ینفالتعدد بالذات، بل ینفیکون ایجادالنفس فعلاً وانه جاز علی تقدیر کونها واحدة .

قلت : نعم لیکن فانه اذا ثبت عدم کونه فعلاً ثبت انها لیست متعددة بالذات ، فانالابداع اذا لم یکن فعلاً لم یصرالمبدع متعدداً بالذات فی مرتبة واحدة ، وهذا الدلیل مبنی علی اصولنا لا یفهمه الا العاقلون .

تمت فی جمعة من عشرالاول من شهرالصفر من سنه التاسع من عشرالثامن من مائة الثانی من الفالثانی .

ثمرة الفؤاد

فی نبذ من مسائل المعاد

تألیف

ملا اسماعیل خواجوئی

یکی از علمای بزرگ اسلام ، استاد محقق ملااسمعیل خواجوئی در علوم نقلیه و عقلیه ، در دوران افشاریه ، عالم ربـانی آخوند مـلااسماعیل مازندرانی معروف به خواجوئی ــ م ۱۱۷۳ ه ق ــ استکه مؤرخـان او را بحق ستوده‌اند و در اثر مساعی او و چند نفر از معاصران او حوزه منحـل شده اصفهان در اثر خرابی حاصله از هجوم افـاغنه مرکزیت خود را بدست آورد و آب‌رفته بجوی بازگشت .

ملا اسمعیل شاگردان زیادی تربیت نمودکه برخی از آنان خود ، دارای حوزهٔ علمی با اهمـیّت بودند و منشأ خیرات وبرکات علمی شدند .

ملااسمعیل علاوه برتخـصص در فقه و اصول وکلام و حدیث و تفسیر، دارای حـوزه فلسفی‌گرم نیز بود و گذشته از مقامات‌کم‌نظیر علمی از زهاد زمان خود محسوب می‌شود ، از تجـملات‌گریزان و از اقبال بدنیا و اهل آن روگردان بود ، نادرشاه افشار باآن‌که با علمـــای زمان میانهٔ خوبی نـداشت ، اوامر این عـــالمِ بزرگ را لازم الإجراء می‌دانست .

اساتید و طبقهٔ مقدم برآخوند ملااسمعیل عبارتند از فقیه و حکیم‌نامدار فاضل هندی فرزند تـاج‌الدین‌حسن معروف به ملاتاج اصفهـانـی و حکیم الهی ملامحمدصادق اردستانی و حکیم دانا و ملاحمزهٔ‌گیلانی و عالم بارع جامع ملا نعیـما طالقانی و جمعی دیگر از دانشمندان اواخر عصر صفویه دارای حوزه علمی بودند و جمع‌کثیری از اساتید و طلاب علم در اثر آن‌واقعهٔ ناگوار از بین رفتند و برخی از طالبان علم‌که از ممالك مجاور در ایران به‌تحصیل اشتغال داشتند و جان سالم

بدربردند متواری شدند .

در عصر شاه‌سلطان حسین علوم عقلی و تاحدی علوم نقلی نیز رونق خود را از دست داد ، مخالفت با فلسفه و عرفان بازارگرمی داشت وکاربه‌جائی رسید «که اشباه اهل علم علی رؤس‌المنابر برعلمای‌کبار و عرفای عالیمقدار و برشیعیان و پیروان نامدار صفویه و اجداد آن دودمان لعن وطعن می‌کردند ، و شاهزادگان صفویه‌هم همراهی می‌نمودند . . . »

گویا توجه نداشتندکه مریدان سلطان‌حیدر و شیخ صفی ، عارفان اتباع خانقاه اردبیل بانثارجان عزیز خود فرزند سلطان‌حیدر را یاری نمودند و مرشد کامل شاه‌اسمعیل صفوی ، ایران را از ملوك‌الطوائفی نجات دادند و مذهب تشیع را رسمیت دادند و با جان‌بازی و فداکاری و نثار خون ازکشوری متلاشی امپراطوری عظیم بوجود آوردند در شدائد صبر نمودند و هرگز پشت به‌دشمن ننمودند و آنهمه افتخار آفریدند .

بعضی از مورخان نوشته‌اند ، اگر هزار نفر از جانبازان دشت چالدران در زمان محاصره اصفهان وجود داشتند یك سرباز افغانی جان سالم از معرکه بدرنمی‌برد .

ملا اسمعیل درزمان فتنه افغان دراصفهان تحصیل می‌نموده است‌وشاید علوم نقلی و عقلی را در محضر فاضل هندی صاحب تلخیص **شفا** و محشی **اشارات** و مؤلف‌کتاب‌کم‌نظیر کشف‌اللثام در فقه فراگرفته باشد و ممکن‌است بدرس اردستانی و ملاحمزه نیز حاضرشده‌باشد، از آثار او اساتید او را نشناختم.

وضع حوزه اصفهان در عصر صفویه تا دوران و عصر قاجاریه درست روشن نیست دانشمندان زیادی بوده‌اندکه از حالات آنان خبر درستی در دست نیست گاهی باثری برمی‌خوریم‌که حکایت از عمق این حوزه می‌نماید و مسلماً آثار زیادی دراثر حوادث نابود شده و جمعی از اعاظم مدرسان اهل تألیف نبوده‌اند ، و به‌تدریس اکتفاکرده‌اند . همیشه عادت براین بوده است‌که در بین جماعتی از اعلام ، چند نفر ذوق و شوق تألیف داشته و دربین مؤلفان‌نیز عدهٔ قلیلی درکار خود موفق شده‌اند .

ملا محمدمهدی‌بن‌اباذر نراقی و ملامحراب‌گیلانی ومیرزا ابوالقاسم‌مدرس خاتون‌آبادی و آقامحمد بیدآبادی بن‌محمد رفیع‌گیلانی از تلامید حوزه درس

ملا اسماعیل بیدآبادی می‌باشند و در عقلیات و نقلیات از او بهرهٔ کافی برده‌اند و بشاگردی او افتخار نموده‌اند .

از خواجوئی کتابی بنام شرح بردعای صباح و رساله‌ئی در حدوث دهری که در مقام جواب از اشکالات آقاجمال خوانساری بمیرداماد نوشته و اثر حاضر بنام ثمرة‌الفؤاد نزد حقیر موجودست که در این منتخبات بچاپ رسالهٔ حدوث و برای انتشار در منتخبات بچاپ رسالهٔ حدوث وثمرةالفؤاد فی‌نبذٍ من‌مسائل المعاد اقدام شد . آثار عالیه‌ئی نیز در منقول از آنجناب باقی مانده است.

رسالهٔ ثمرةالفؤاد نسخهٔ اصل بخط مؤلف معظّم است که آنرا دوست فاضل حضرت آقای حاج‌میرزا عبدالحمید مولوی ادام‌الله تعالی حراسته با چنداثر نفیس دیگر بدانشکدهٔ الهیات مشهد هدیه نموده‌اند .

ملااسمعیل در این رساله‌که متعرض برخی از مشکلات مباحث معاد شده است بسبك متأخران از حکمای قبل از ملاصدرا بحث‌کرده و خیلی با احتیاط مشی نموده‌که بهانه بدست ماجراجویان ندهد و آنان را در آن عصر مصیبت‌بار تحریك ننماید .

ملا اسمعیل در معاد و نیز در رسالهٔ حدوث دهری اصلا متعرض عقاید ملاصدرا نشده و در آثار او اثری از افکارملا صدرا دیده نمی‌شود و برای‌نمونه یك مورد نمی‌توان یافت‌که دلالت نمایدکه آثار آخوند ملاصدار را دیده باشد . اردستانی متعرض آراء ملاصدرا شده است و بعضی از مبانی او را قبول نموده و برخی را رد نموده است .

ملانعیما در مبحث‌وجود و مباحث برزخ آراء آخوند را قبول نموده‌وکثیری از مبانی او راقبول ننموده است‌ولی در آثار نراقی تأثر از مبانی‌ملا صدرا هویدا و واضح است و آقا محمد بیدآبادی نیز بعضی از آثار ملاصدرا را تدریس نموده و براسفار حواشی از او دیده می‌شود . آراء و عقاید ملاصدرا را آخوند ملاعلی نوری‌ترویج نمود با آنکه حقیر تا بحال کسی را پیدا ننموده است‌که آخوند ملاعلی آراء ملاصدرا را از او فراگرفته باشد و اگر نوری از راه مطالعه این نحو بعقاید و آراء ملاصدرا تسلّط پیداکرده باشد بحق بعد از آخوند ملاصدرا بزرگترین فیلسوف باید بحساب آید و در مقام تقریر مبانی ملاصدرا و تحقیق

در مفصلات حکمت متعالیه همسنگ و همردیف صدرالمحققین است و افادات و افاضات او را در حواشی آثار آخوند مانند الماس میدرخشد.

اثر حاضر از نفایس آثار علمی به‌شمار میرود و به‌برخی از مباحث آن می‌توان مناقشه نمود، وبعضی از مباحث ناقص و محتاج به بیاناتی مفصل‌ترست مثل مباحث عالم مثال و بیان وجوه فرق بین نزولی و صعودی مثال. مهمتر از همه مبحث فناء خلائق درقیامت‌کبری و تحقیق در نحوهٔ خطابات الهیه در قیامت صغری وکبری.

انشاءالله تعالی در مقدمهٔ این رساله‌که جداگانه و مستقلا نیز طبع در دسترس طالبان قرار می‌گیرد، مفصل در این مسائل بحث می‌شود.

مشهد ــ سوم رمضان المبارک سنهٔ ۱۳۹۷

سید جلال‌الدین آشتیانی

---

(۱) مؤلف در علم‌کلام و حکمت و فلسفهٔ نظری مسلط و در عرفان و علم اسماء و صفات و معرفت بطریق اهل توحید کم تسلط بل‌که بی‌تمایل است لذا در بیان معانی اخبار وارد از ائمه علیهم‌السلام در باب موت و نشئات بعد از مرگ و بحث خطابات الهیه نسبت بملائکه و اهل محشر و عوالم برزخ و مسأله فناء حاصل از تجلیات اسماء مخصوص به‌قیامت صغری وکبری عاجز و جهت رفع منافات وتناقض ابتدائی بین اخبار و آیات وارد درباب با اعمال قواعد تعادل و تراجیح تمسّک جسته و از تقریر مضامین عالیه و اشارات لطیفه‌ئی‌که در مأثورات نهفته خودداری نموده و بیشتر بذکر مطالب از متکلمین عامه و خاصّه که در این قبیل از مباحث عالیه حیران و سرگردانند پرداخته است

بسم الله الرّحمن الرّحيم

بعد حمدالله المتوحد[1] بالعزّ والبقاء القاهر عباده بالموت والفناء ، والصلاة على محمدو آله الاتقيا .

اقول وانا العبد الضعيف النحيف الكئيب الذنيب الجانى، محمد بن الحسين بن محمد رضا الشهير : باسماعيل المازندرانى ، عفى الله عن جرائمهم ، بمحمدو آله وقائمهم .

لمّا سألنى بعض الأصدقاء، عن مسألة خلافية بين المتكلمين، وكذلك بين الحكماء، وهى : ان ماسوى الله ، تعالى ، هل يفنى على عمومه ؛ مجرّداته وماديّاته حتى لايبقى منه شيء ولا يدوم منه موجود، ويكون السائل والمجيب فى «لمن الملك[2] اليوم، لله الواحد القهار» واحداً ام يبقى منه باق ببقاء الله ، تعالى ، من غير ان يفنى دون النفخة الأولى و طىّ السماوات العلى و تبديل الأرضين السفلى و اهلاك

١ــ لانه الذى لايعرض له عوارض الزوال ولاينتهى تقدير وجوده الى امر فى الاستقبال ويعبّر عنه بانّه ابدى الوجود فبقاؤه غير متناه ولامحدود وليس بقاؤه كبقاء النفوس الناطقة والجنة والنار واهلهما على ماسيئاتى ، لان بقائه ازلى ابدى ، وبقاؤها ابدى غير ازلى و سيئاتى فرق آخر ، فبالحقيقة هو سبحانه متوحد بالسرمدية والبقاء ومتفرد بالابديّة وعدم الفناء ، واما غيره من اصناف الممكنات فانّها فى حدذاتها مقهورات ميّتات فانيات، فكل من عليها فان ويبقى وجه ربّك ذوالجلال والاكرام (منه ، رحمه الله تعالى) .

٢ــ س ٤٠ ، ى ١٦ .

مابینهما من الاشیاء، اجبته عنه باختیار الشق الثانی ، فذکر ان بعض المعاصرین من الفضلاء یصرّ علی الأول ویسنده أیضاً الی بعض مشایخه، رحم الله السلف منهم والخلف، وینقل عنهم فیه مناظرة غریبة غیر معلومة الصحّة .

ویقول : ان الروایات صریحة فیه ، بل الآیات . ثم التمس منّی ذلك الصدیق الرفیق الأخ الشفیق ، اخونا الحمید السعید کاسمه ، مولانا محمدسعید ، اسعده الله فی الدارین وارغدله العیشة فی النشأتین ، الاشارة الی ماهو موجب الخلاف والمختار عندی ، یکون له کالتذکرة ینتفع بها ان شاءالله، تعالی، فاجبته الی ذلك اداءاً لحق الصداقة والمؤاخاة مع کونه لذلك اهلاً، بل وجدت الامر مضافاً الی قدره سهلاً، وسمّیته : هدایة الفؤاد الی نبذٍ من احوال المعاد .

فاقول ، بالله الاستعانة ، ومنه التوفیق وبیده ازمة التدقیق والتحقیق : ذهب اکثر العقلاء من الملّیین وقاطبة الحکماء الالهیین الی بقاء النفوس بعد خراب ابدانها ، ولم ینکره منهم الاشرذمة قلیلة ، ممن لایعبأ بهم ولا بمقالهم ، کالقائلین بکونها عین المزاج واشباههم[1] من المنکرین لتجرّدها ، والشواهد العقلیّة والأدلة النقلیة علی بقائها دائماً بالحق الدائم الباقی ، من دون ان یطرء علیها العدم بعد الإتصاف بالوجود العینی، متظافرة متعاضدة .

وقال آیة الله العلامة والنحریر الفهامة [ابن المطهر الحلی علیه منی السّلام] فی شرحه علی التجرید عند قول مصنفه ، طاب ثراه ، «ولاتفنی بفناءه» : «اختلف الناس هیهنا ، فالقائلون لجواز اعادة المعدوم جوّزوا فناء النفس مع فناء البدن ، والمانعون هنالك منعوا هیهنا ، اما الاوائل ، فقد اختلفوا ایضاً ، والمشهور انها لاتفنی ، اما اصحابنا ، فانهم استدلوا علی امتناع فنائها : بان الإعادة واجبة علی الله لأنه وعد المکلف بالثواب

۱ــ ومن القائلین بفناء النفوس والابدان وانعدام الأرواح والأجسام جماعة الوهابیّة «خذلهم الله تعالی» الذین لااعتداد باقوالهم فی الشریعة لانغمارهم فی الجهل ولااعتماد بافکارهم وقد بینا فساد عقیدتهم فیماکتبناه فی المعاد ــ آشتیانی ــ

على الطاعة وتوعّد بالعقاب على المعصية بعد الموت ، ولايتصور ذلك الا بعد العود ، فيجب ايفاءً للوعد والوعيد ، والحكمة ايضاً تقتضيها ، لأنه كلّف بالأوامر والنواهى ، فوجب عليه ايصال الثواب بالطاعة والعقاب بالمعصية ، ولو عدمت النفس ، لامتنعت اعادتها ، لامتناع اعادة المعدوم ، لانّها نظير الطفرة فى المكان لكونها كالطفرة فى الزمان ، فكما ان تعلّق الجسم بمكان بعد تعلّقه بمكان آخر من دون ان يحصل تعلقه بامكنة ما بينهما ، محال بالبديهة ، كذلك تعلّق الشىء بزمان بعد تعلقه بزمان سابق من غير ان يحصل تعلقه بالزمان الذى بين الزمانين ، محال . وربما ينبّه على المطلوب ويقال : اذا كان هناك شجر وقطعه زيد ، ثم سافر مدة يمكن وجود مثله فى مثله ، فعاد الى ذلك الموضع ، فرأى شجراً مثله فى جميع صفاته و عوارضه فحينئذ لا يحكم زيد بأنّه هو الأول ، وقداعيد ، ولا يجوز ذلك اصلاً ، بل يحكم حكماً يقيناً بانه مثله ، ولو جازت الإعادة فلم لا يجوّز انه الاول ، فعلم ان امتناع المعدوم مركوز فى جميع الطباع» .

اقول : ولعل الفرقة الاولى لم يقولوا بتجرّدها ومغايرتها للبدن ، والا فلاوجه لفنائها بفنائه ، ولهذا قال فى الشرح الجديد[1] عند شرح العبارة المنقولة : «اتّفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انّها لاتفنى بفنائه» ثم قال : «ودليل المتكلّمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة[2] واجماع الفرقة ...» ولعلّه احسن ممّا ذكره العلامة لغنائه عن تجشّم الاستدلال على وجوب الإعادة وعلى امتناع اعادة المعدوم ، ولكن ماذكره العلامة ، الصق بكلام الخواجة حيث انه حكم هنا بانّها لاتفنى بفنائه ، ولم يقم عليه

۱ــ مراد المصنف التّحرير من الشارح الجديد هو الشيخ المحقق المولى عبدالرزاق اللاهيجى ــ قده ــ فى المجلد الثانى من كتاب الشوارق اى الجواهر والأعراض والحق مع الشارح الجديد لان المؤلف العلامة للتجريد كان فى صدد بيان بقاء النفس وعدم فنائها بعد تسليم بوار الأبدان ويجب عليه تقرير دلائل بقاء النفس ولو قيل بجواز الإعادة وامكانها ــ محرّره سيدجلال الآشتيانى ــ .

۲ــ لعلّهم لم يعتبر وا خلاف الفرقة المذكورة لكونه خلاف العقل والنقل من الكتاب والسنّة . منه .

دليلاً ، فالظاهر منه انّه اعتمدفيه على ماسبق‌منه من‌امتناع اعادة[1] المعدوم ، و على ماسيأتى من‌وجوب‌الاعادة ، كماذكره‌العلامة فى‌بيان هذاالحكم فهوالحق‌والصواب .

واما ماذكره شارح‌الجديد ، فهو وان‌كان مثبتاًله‌ايضاً ، لكنه ممالاعين‌له ولااثر فى‌الكتاب ، فهو فى‌قوّة‌الخطاء بل‌هوهو .

واما الاوائل ، فقداستدلوا بأنها لوعدمت ، لكان امكان عدمها محتاجاً الى‌محل مغاير لها ، لأن‌القابل يجب‌وجوده مع‌المقبول ، ولايمكن وجودالنفس مع‌العدم ، فذلك المحل هوالمادة ، فتكون‌النفس مادية ، فتكون مركبّة ، هذاخلف ، على ان تلك المادة مستحيل عدمها لاستحالة‌التسلسل .

وهذه‌الحجة ضعيفة ، لابتنائها على ثبوت‌الامكان واحتياجه الى‌المحل‌الوجودى وهو ممنوع ، بل هوامراعتبارى لاتحقق‌له فى‌نفسه بحسب‌الخارج ، وانماله تحقق و حصول للاشياء ، فان‌اتّصاف‌الموجود بالامورالاعتبارية جائز ، فبعض‌الموجودات الخارجيّة متصف فى‌نفس‌الامر[2] بالامكان ، وان‌لم‌يكن الامكان موجوداًخارجياً .

١ــ حيث قال فى‌المقصدالاول من‌الاموراالعامّة : المعدوم لايعاد ، لامتناع‌الاشارة اليه ، فلايصحّ‌الحكم‌عليه‌بصحة‌العود ولواعيد لتخلّل‌العدم بين‌الشىء ونفسه ، ولم‌يبق فرق‌بينه وبين‌المبتدا وصدق‌المتقابلان عليه‌دفعة ويلزم‌التسلسل فى‌الزمان . وقال فى‌المقصدالسادس فى‌المعاد وجوب‌ايفاءالوعد والحكمة‌يقتضى وجوب‌البعث(منه ــ قده).

٢ــ مرادهم من‌الامكان فى‌المقام هوالامكان الاستعدادى‌الذى من‌الموجودات الخارجيّة وهو امرزائد على‌الامكان‌الذاتى اى يعتبربعدالامكان‌الذاتى . يعنى شىء بعداز آنكه ممكن‌التحقق‌شد چه‌بسا دربرخى ازانحاءتحقق بايد درمحل‌ممكن متحقق شود لان كل‌حادث‌زمانى يسبقه مادة مستعدة لان يقع‌فيه اويتعلق به‌اويحتاج الى‌موضوع لان‌يكون وصفاًله وكان تحققه‌الخارجى عين‌كونه وصفاً لموضوعه . دليل براين‌مطلب اين‌است‌كه انسان مثلاًباعتباروجود جبروتى ياملكوتى حالت منتظره‌ندارد وصرف‌امكان ذاتى كافيست‌كه ازعلت مفيضهٔ‌خود موجودشود ولى اين‌انسان درعالم ناسوت چون حالت منتظره‌دارد حتماًبايد درمحل‌قابل موجودشود و بعدازطىّ درجات‌نباتى وحيوانى

←

وقال محمدبن بابويه ، رحمه‌الله : اعتقادنا فی‌النفوس والارواح ، انّها خلقت للبقاء ، ولم‌تخلق‌للفناء ، وانّها اذا فارقت‌الابدان فهی باقية فمنها متنّعمة و منها معذبة الی ان‌يردهاالله عزوجل بقدرته الی‌ابدانها .

اقول : والمختار عندی ان‌النفوس‌الناطقة والارواح‌المجرّدة ، انسيّة كانت اوجنيّة ، ملكيّة كانت اوفلكية ، علی فرض ثبوتها ، وكذلك‌الجنّة والنار واهاليهما، تدوم بدوام‌الله ، وتبقی ببقاءه ، بيد ان دوامهم اوبقائهم ليس كدوامه وبقاءه ، ولذا لمّا قال‌النظام لهشام‌بن‌الحكم : «ان‌اهل‌الجنّة لايبقون فی‌الجنّة ببقاءالأبد ، فيكون بقاؤهم كبقاءالله ، تعالی ، ومحال ان‌يبقون كذلك» .

قال هشام : «ان‌اهل‌الجنّة يبقون بمبق‌لهم، والله‌يبقی‌بلاسبق، وهوليس‌كذلك».

فقال : محال ان‌يبقواالأبد .

قال : فمايصيرون ؟

قال : يدركهم‌الخمود .

قال : فبلغك ان فی‌الجنّة ماتشتهی‌الأنفس[1] ؟

قال : نعم .

قال : فان‌اشتهوا وسألوا ربّهم بقاءالأبد .

قال : ان‌الله لايلهمهم ذلك .

قال : فلو ان رجلاً من‌اهل‌الجنة نظرالی ثمرة علی شجرة، فمديده اليمنی ليأخذها ، فتدلّت اليه الشجرة والثمار ، ثم‌حانت منه‌لفتة ، فنظرالی ثمرة اخری‌احسن

→
وارد حيات‌انسانی‌شود وازباب‌آن‌كه يجب‌مسبوقيّة‌كل‌موجود حادث بالمادة‌المستعدة‌له قلنا يجب‌تحقق سلسلة‌الحوادث من‌جهة‌القوة‌القابلة الی‌غيرالنهاية ليديم فيض‌الوجود ويجب‌انتهاء سلسلة‌العلل الفاعلية الی‌فاعل‌واجبی ايضاً لان‌يديم‌الفيض والجود لأن‌الممكن غيرموجودبذاته والوجود مطلقا من‌صقع‌الوجوب ـ جلال‌آشتيانی عفی‌عنه ـ .

١ـ س ٤١ ، ی ٣١ .

منها ، فمدّ يدة اليسرى ليأخذها ، فادركه الخمود ، ويداه متعلّقة بشجرتين ، فارتفعت الأشجار وبقى هومصلوب ، افبلغك ان فى الجنّة مصلوبين ؟!

قال : هذا محال .

قال : فالذى اتيت به أمحل منه ان يكون قوم قدخلقوا وعاشوا وادخلوا الجنان تموتهم فيها ياجاهل» انتهى . وليكن مااردنا بيانه فى فصول :

الفصل الاول

فى ان الجنة والنار مخلوقتان الآن

تدل عليه آيات كثيرة وروايات ، والاجماع منعقد على دوامهما بعد الوجود ، والنصوص شاهدة على دوام اكل الجنّة وظلّها . ثم لاقائل بدوام الجنة دون النار ، كما لاقائل بوجودها دون وجودها ، فدوامها دوامها ، كما ان ثبوتها ثبوتها ، فبمقتضى ذلك مع قطع النظر عن امتناع اعادة المعدوم ، وجب التصديق ببقائهما أبداً و دوامهما .

فى مجمع البيان عن انس ، عن النبى «صلى الله عليه وآله» قال : مررت ليلة اسرى بى بنهر حافتاه قباب المرجان فنوديت منه: السلام عليك يارسول الله، فقلت ياجبرئيل من هؤلاء؟ قال : هؤلاء جوار من الحور العين استأذن ربّهن عزوجل ان يسلمن عليك ، فاذن لهن ، فقلن نحن الخالدات فلا نموت ونحن الناعمات فلا نبيس ، ازواج رجال كرام . ثم قرء ، صلى الله عليه وآله : «حور مقصورات[1] فى الخيام» وهذا كما انّه صريح فى وجود الجنة ، كذلك صريح فى خلود اهلها ، ولما كان الخلود فى الأصل الثبات المديد دام اولم يدم ، وكان المراد بههنا الدوام، فرعن عليه عدم الموت تصريحاً بماهو المقصود ، فافاد الدوام والبقاء الأبدى ، فيدل على أبدية بقائها ايضاً .

وعنه ، صلى الله عليه وآله ، فى حديث المعراج : انّه رأى فى السماء آدم ابا البشر ،

١ــ س٥٥ ، ى ٧٢ .

علیه‌السلام ، وکان عن یمینه باب یأتی من قبله ریح طیّبة وعن شماله ریح منتنة ، فاخبره جبرئیل علیه‌السلام ، ان احدهما هو الجنّة ، والآخر هو النار .

وفی تفسیر علی‌بن ابراهیم ؛ قال : قال رسول‌الله ، صلی‌الله علیه‌وآله : لما دخلت الجنّة ، رأیت فی‌الجنة شجرة طوبی ، ویجری نهر فی اصل تلک‌الشجرة تنفجر منها الأنهار الاربعة ، نهر من ماء غیرآسن ، و نهر من لبن لم یتغیّر طعمه ، و نهر من خمر لذّة للشاربین . و نهر من عسل مصفی .

وفی الصحیفة الرضویة باسناده ، علیه‌السلام ، قال قال رسول‌الله ، صلی‌الله علیه‌وآله ، لمّا اسری بی الی السماء ، اخذ جبرئیل «علیه‌السلام» بیدی واقعدنی علی درنوک من درانیک الجنّة ، ثم ناولنی سفرجلة ، فانا اقلّبها ، فاذا انفلقت فخرجت منها جاریة حوراء ، لم ار أحسن منها ، فقالت : السلام علیک یا محمد ، قلت : من انت ؟ فقالت : انا راضیة مرضیة ، خلقنی الجبّار من ثلاثة اصناف ، اسفلی من مسک ، واوسطی من کافور ، واعلای من عنبر ، عجنت من ماء الحیوان ، ثم قال الجبّار : کونی ، فکنت ، خلقت لاخیک وابن عمّک علی‌بن ابی‌طالب «علیه‌السلام» .

وفی خطبة لعلیّ «علیه‌السلام» مذکورة فی نهج البلاغة: «سبحانک خالقاً ومعبوداً بحسن بلائک عند خلقک ، خلقت داراً وجعلت فیها مأدبة مشرباً و مطعماً ، وازواجاً وخدماً ، وقصوراً وانهاراً ، وزرعاً وثماراً ، ثم ارسلت داعیاً یدعو الیها ، فلا الداعی اجابوا ، ولا فیما رغّبت رغبوا ، ولا الی ماشوّقت الیه اشتاقوا ، اقبلوا علی جیفة افتضحوا بأکلها ، واصطلحوا علی حبّها ...» الخطبة .

وفی اصول الکافی عن مفضّل بن عمر ، عن ابی‌عبدالله الصادق «علیه‌السلام» قال: سمعته یقول : اتدری ماکان قمیص یوسف «علیه‌السلام» قال : قلت : لا ، قال : ان ابراهیم ، علیه‌السلام ، لمّا اوقدت له النار ، اتاه جبرئیل ، علیه‌السلام ، بثوب من ثیاب الجنّة ، فألبسه ایّاه ، فلم یضره معه حرّ ولا برد ، فلمّا حضر ابراهیم الموت ، جعله

۱ــ س ۱۲ ، ی ۹٤ .

فی تمیمة وعلقه علی اسحاق ، وعلّقه اسحاق علی یعقوب ، فلما ولد یوسف علّقه علیه ، فکان فی عنده حتی کان من امره ماکان ، فلما اخرجه یوسف ، علیه السلام ، بمصر من التمیمة وجد یعقوب ریحه ، وهو قوله: «انی لاجد ریح یوسف لولا ان تفندون» ، وهو ذلك القمیص الذی انزل الله من الجنّة ، قلت جعلت فداك : فالی من صار ذلك القمیص ، قال : الی اهله ، ثم قال : کل نبیٍّ ورث علماً اوغیره، فقد انتهی الی آل محمد، صلی الله علیه وآله .

تذنیب

کونهما مخلوقتین الآن ممّا ذهب الیه الأکثر ، ومنهم المحقق الطوسی ، رحمة الله ، فی التجرید ، وله شواهد من القرآن کقوله، تعالی، عندها جنّة المأوی[1] اعدت للمتقین[2] اعدت للذین آمنوا[3] ازلفت الجنّة للمتّقین[4] وبرّزت الجحیم للغاوین .

والحمل علی التعبیر عن المستقبل بلفظ الماضی ، خلاف الظاهر ، فلایصار الیه بغیر قرینة ولاضرورة ، والأخبار فیه اکثر من ان تحصی، وقصّة آدم مؤیّدة له، وحملها علی بستان من بساتین الدنیا کبستان کان بارض «فلسطین» او بین فارس وکرمان، خلقه الله امتحاناً لآدم، کمازعمه ابومسلم واضرابه ، وقدورد نظیر ذلك فی بعض الاخبار الضعیفة المعارضة باقوی منها ، یدفعه ، وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدوّ ولکم فی الارض مستقر ومتاع الی حین[5]، وقوله : الا ان تکونا ملکین اوتکونا من الخالدین[6] ، وقوله : ان لك الاتجوع فیها ولاتعری[7] ، وانك لاتظمؤ فیها ولاتضحی ، لانها صریحة فی انّها کانت من جنان الخلد، ولذا نفی عنه حرّ الشمس اذلاشمس فیها ، واهلها فی ظل ممدود،

١- س ٥٣ ، ی ١٥ .
٢- س ٣ ، ی ١٢٧ .
٣- س ٥٧ ، ی ٢١ .
٤- س ٢٦ ، ی ٩٠-٩١
٥- س ٢ ، ٣٤ .
٦- س ٧ ، ی ٢٠
٧- س ٢٠ ، ی ١١٧ .

وکذلك يدل‌عليه مافی‌خطبة لعلّی عليه‌السلام مذکورة فی نهج‌البلاغة : ثم اسکن سبحانه آدم داراً ارغدفيها عيشته ، وامن فيها محلّته، وحذّره ابليس‌وعداوته، فاغتره عدوه نفاسة عليه بدارالمقام ومرافقة الأبرار ، فباع‌اليقين بشكّه‌والعزيمة بوهنه واستبدل بالجَذَل وجلاً ، وبالإغترار ندماً ، ثم بسط‌الله سبحانه‌له فی‌توبته ، ولقاه کلمة‌رحمته ، ووعده‌المردّ‌الی‌جنّته ، فاهبطه الی دارالبلية وتناسل‌الذرية .

وما فی‌اخری‌عنه ، عليه‌السلام: «ايضاً اختارآدم‌خيرة من‌خلقه وجعله اول‌جبلّته، واسکنه جنّته وارغدفيها اکله ، واوعَزاليه فيمانهاه‌عنه ، واعلمه ان فی‌الاقدام عليه التعرض لمعصيته والمخاطرة‌بمنزلته ، فاقدم علی مانهاه‌عنه موافاة لسابق‌علمه ، فاهبط بعدالتوبة[1] ليعمّرارضه‌بنسله وليقيم‌الحجّة علی‌عباده» .

ومافی تفسيرعلی‌بن‌ابراهيم عن‌الصادق عليه‌السلام ، قال : «ان‌آدم بقی‌علی‌الصفا اربعين صباحاً ساجداً يبکی علی‌الجنّة وعلی‌خروجه من‌الجنّة من‌جوارالله ، فنزل‌عليه جبرئيل «عليه‌السلام» فقال : ياآدم ، مالك‌تبکی ، فقال ياجبرئيل ، مالی لاابکی وقد اخرجنی‌الله من‌جواره واهبطنی الی‌الدنيا ، قال ياآدم تب‌اليه» .

وما فی‌روضة‌الکافی‌عنه ، عليه‌السلام ، انّه‌سئل : کم‌کان طول‌آدم حين هبط به‌الی‌الارض وکم‌کان طول‌حوّا ؟ قال وجدنا فی‌کتاب علی عليه‌السلام ان‌الله عزوجل لما اهبط آدم وزوجته‌حوا ، عليهما‌السلام ، الی‌الارض ، کانت رجلاه بثنية‌الصفا ، ورأسه دون افق‌السماء ، وانّه شکی الی‌الله مايصيبه من‌حرّالشمس ، فاوحی‌الله عزوجل الی‌جبرئيل،عليه‌السلام،ان‌آدم‌قدشکی‌مايصيبه من‌حرّ الشمس، فاغمزه‌غمزة، وصيرطوله سبعين ذراعاً بذراعه ، واغمزحوّاءغمزة ، فصيّرطولها خمسة وثلاثين ذراعاًبذراعها .

---

[1] ـ يظهرممّا نقلناه ان‌اخراجه منها واهباطه الی‌الارض لم‌يکن علی‌وجه‌العقوبة، بل‌انّما اخرجه لان‌المصلحة قدتغيّرت بتناوله من‌الشجرة ، فاقتضت‌الحکمة الالهية اهباطه الی‌الارض وابتلاءه بالتکليف والمشقّة وسلبه‌ماالبسه من‌ثياب‌الجنّة ، لان‌انعامه عليه بذلك کان علی‌وجه‌التفضّل والامتنان ، فله ان‌يمنعه ذلك‌تشديداً للبلوی والإمتحان، کمانه ان‌يفقر بعدالإغناء ويميت بعدالاحياء . (منه ـ قده)

وما فى عيون الاخبار باسناده الى ابى الصلت الهروى «قال : قام اليه على بن الجهم وقال : يابن رسول الله ، اتقول بعصمة الأنبياء ؟ فقال ، عليه السلام ، نعم ، قال فماتقول فى قوله : «وعصى آدم ربّه[١] فغوى ؟» فقال ، عليه السلام : ان الله خلق آدم ، ليكون حجّته فى ارضه وخليفته فى بلاده ولم يخلقه للجنة ، وكانت المعصية من آدم فى الجنّة لافى الأرض ، لتتمّ مقادير الله عزوجل ، فلمّا اهبط الى الارض وجعل حجّة وخليفة ، عصم ، لقوله عزوجل : ان الله اصطفى آدم و نوحاً و آل ابراهيم و آل عمران[٢] على العالمين» .

واما ماورد فى بعض الأخبار من انّها كانت جنّة من جنان الدنيا تطلع فيها الشمس والقمر ، ولوكانت من جنان الآخرة ماخرج[٣] منها ابداً ، فيعارضه ما فى عيون الاخبار فى باب ماجاء عن الرضا ، عليه السلام ، من الاخبار فى التوحيد فى حديث طويل ، وفيه قال: قلت له : يابن رسول الله ، اخبرنى عن الجنّة والنار ، اهما مخلوقتان ؟ فقال نعم ، وان رسول الله قد دخل الجنة ورأى النار لمّا عرج به الى السماء ، قال : فقلت له : ان قوماً يقولون : انهما اليوم مقدّرتان غير مخلوقتين ، فقال ، عليه السلام ، لاهم منّا ولانحن منهم ، من انكر خلق الجنة والنار فقد كذب النبى ، صلى الله عليه وآله ، وكذبنا ، وليس من ولايتنا على شيء ، ويخلد فى نار جهنّم ، قال الله ، تعالى[٤] «هذه جهنّم التى يكذب

١ــ س ٢٠ ، ى ١٢٠ . ٢ــ س ٣ ، ى ٣٠ .

٣ــ ايها العالم النحرير ليس هنا موضع التجاهل ، وانت اعلم منا بان الجنّة التى اعدت للمتقين هى الجنّة الحاصلة من نتائج الأعمال وثمرات المعرفة بالله ورسوله والائمة من ولده على عليه السلام ، والجنّة التى خرجت منها حوّا وزوجها عبارة عن الجنة النزولى وليس هنا دارتكليف وامرونهى حتى يثاب اويعاقب المكلف، براى تحقيق دراين مسأله مراجعه شود بمقدمهٔ نگارنده ــجلال آشتيانىــ .

٤ــ لعل وجه الاستدلال بالآية على كون النار موجودة ان اسم الاشارة موضوع ليدلّ على المشار اليه المحسوس المشاهد ، فيدل على وجوده بطريق اولى (منه رحمه الله) اقول العبد الفانى جلال الآشتيانى، ليس هذه المسألة وامثالها من الفروع الفقهيّة التى يجوز فيها التمسّك بالظواهر والاخبار الآحاد بل لايجوز التمسّك بغير النصوص الكتاب والمتواترات

←

بهاالمجرمون يطوفون بينها وبين حميم[1] وقال النبى ، صلى الله عليه وآله ، لمّاعرج بى الى السماء ، اخذ بيدى جبرئيل ، عليه السلام ، فادخلنى الجنة ...» الحديث ، فانّه، صلى الله عليه وآله ، دخل الجنّة ثم خرج منها ، والفرق غيرظاهر ، بل آدم ، عليه السلام ، لما كان مخالفاً لأمر الله ، تعالى .

اقول هذا واستغفرالله كان اولى منه ، صلى الله عليه وآله بالاخراج منها ، ومن هنا قال اكثر المفسرين والحسن البصرى وعمروبن عبيد وواصل بن عطا وكثير من المعتزلة كالجبائى والرمانى وابن الاخشد ، انّهاكانت جنّةالخلد ، لان الالف واللام للتعريف وصار كالعلم لها ، قالوا قول من يزعم ان جنةالخلد من يدخلها لايخرج منها غيرصحيح ، لان ذلك انما يكون اذااستقرّ اهل الجنة فيها للثواب ، واما قبل ذلك فلا . وهذامنهم ردّ على ابى هاشم حيث زعم انهاكانت جنة من جنان السماء غيرجنةالخلد ، قال : لان جنّةالخلد اكلها دائم ولاتكليف فيها ، هذا .

وفى تفسير على بن ابراهيم عن النبى ، صلى الله عليه وآله ، قال : لمادخلت الجنة ، رأيت فى الجنّة شجرةطوبى اصلها فى دارعلى ومافى الجنة قصرولامنزل الا وفيها فنن منها ، والحديث طويل اخذنامنه موضع الحاجة .

وقال مجاهد : قلت لابن عباس : اين الجنّة ؟ فقال فوق سبع سماوات ، قلت : فاين النار ؟ قال تحت ابحر مطبقة .

→

من الاخبار المنصوصة ، وكماانه لايجوزاعمال قواعدالتعارض والتراجيح وبايدتوجه داشت كه بهشت ودوزخ ثمرهٔ اعمال وافعال ومعرفت انسانند ولذا باعتبارى موجودنيستند و ازجهتى موجودند ونيز بايدفهميدكه بهشت ودوزخ درحجب سماوات وارض قراردارند ودرجهتى ازجهات قابل اشارهٔ حسّى قرارندارند وباچشم ظاهر نتوان بهشت واهالى آن را ديد . رجوع شود بمقدمهٔ حقيرنگارنده .

١ـ س٥٥، ٤٣ قوله : (س١٣): فنن . فى نسخة: غصن منها .

وعن على امير المؤمنين، عليه السلام، انّه سأل يهودياً اين موضع النار فى كتابكم ؟ قال فى البحر ، قال ، عليه السلام : ماأراه الاصادقاً، لقوله، تعالى : «والبحر[1] المسجور» فالحق مع الاشاعرة القائلة بوجودهما وخلاف اكثر المعتزلة حيث زعموا انّهما غير مخلوقتين الآن وانما تخلقان يوم القيامة ، غير مسموع فى مقابل النص الصريح الدال على وجودهما والمعارضات المتمسّكة بها متأولة كما ستأتى اليه الاشارة .

وقال الصدوق ره : «اعتقادنا ان الجنة والنار مخلوقتان ، فان النبى قد دخل الجنة ورأى النار حين عرج به ؛ واعتقادنا انّه لايخرج احد من الدنيا حتى يرى مكانه من الجنة اومن النار ، وان المؤمن لايخرج من الدنيا حتى يرفع له الدنيا كاحسن ما رآها ، ثم يرفع مكانه فى الآخرة ، ثم خيّر بين الدنيا والآخرة، فهو يختار الآخرة، فحينئذ يقبض روحه.

اقول : هذا كلام جيّد الا انه نقل بعده كلاماً غير جيّد ، اذ قد ذكر ان جنّة آدم كانت من جنان الدنيا وماكانت من جنة الخلد ، قال : لانه لوكانت من جنة الخلد ماخرج منها ابداً . والحال كما عرفت ؛ وعملنا بخذ ماصفى ودع ماكدر .

وفى عيون الاخبار فى باب ماجاء عن الرضا ، عليه السلام ، من خبر الشامى وماسأل عنه امير المؤمنين ، عليه السلام ، وسأله عن اول من قال الشعر ، فقال آدم ، عليه السلام ، قال وماكان شعره ؟ فقال لما نزل الى الارض من السماء فرأى تربتها وسعتها وهواها وقتل قابيل هابيل ، قال آدم عليه السلام :

تغيّرت البلاد و من عليها فوجه الأرض مغبّر قبيح
تغيّر كل ذى لون و طعم و قلّ بشاشة الوجه المليح

واما ما استدلّ به على امتناع وجود الجنة ، بانه لايمكن حصولها فى عالم العناصر ولافى عالم الافلاك . لانّها لاتسعها ؛ فبالضرورة تكون فوقها ؛ وهو محال لان الفلك محدّد الجهات وبه ينتهى عالم الجسمانيات ، فيجاب بان حصولها فوقها جايز و حديث

١ـ س ٥٢ ، ى ٦ .

المحدّد مسألة فلسفيّة مقدوحة، بل يظهر من طريق الخبران، لله الف عالم غير هذا العالم، ففى كتاب التوحيد عن جابربن يزيد قال سألت الباقر ، عليه السلام ، عن قوله ، تعالى : افعيينا بالخلق الاول بل هم فى لبس من خلق جديد[1] ، قال يا جابر تأويل ذلك ، ان الله ، عزوجل اذا افنى هذا الخلق وهذا العالم وسكن اهل الجنّة ، الجنّة ، و اهل النار ـ النار ، جدّد الله عالماً غير هذا العالم ، وجدد خلقاً من غير فحولة ولا اناث يعبدونه ويوحّدونه ، خلق لهم ارضاً غير هذه الارض تحملهم ، وسماء غير هذه السماء تظلهم ، لعلك ترى ان الله انّما خلق هذا العالم الواحد ، اوترى ان الله لم يخلق بشراً غيركم ، والله لقدخلق الف الف عالم ، والف الف آدم ، انت فى آخر تلك العوالم واولئك الآدميين .

وقريب منه ما فى كتاب الخصال عن محمدبن مسلم عنه ، عليه السلام .

وفى روضة الكافى فى الصحيح عن ابى حمزة قال قال ابوجعفر ، عليه السلام ، ليلة وانا عنده ونظر الى السماء فقال يا باحمزة هذه قبّة ابينا آدم، عليه السلام، وان لله عزوجل سواها تسعة وثلاثين قبّة فيها خلق ماعصوا الله طرفة عين .

وفيها ايضاً عن ابى عبدالله الصادق عليه السلام ، انّه سئل هذه قبّة آدم عليه السلام؟ فقال : نعم ، ولله قباب كثيرة ، الا ان خلف مغربكم هذا تسعة وثلاثون مغرباً ارضاً بيضاء ، مملوّة خلقاً يستضيئون بنوره ، ولم يعصوا الله عزوجل طرفة عين ، مايدرون خلق آدم ام لم يخلق ، يبرؤن من فلان وفلان .

الفصل الثانى

فى ان الجن كالإنس احد الثقلين

«سنفرغ لكم ايها[2] الثقلان» فهو مدرك للكلّيات كماهو ولذلك سمّى بالثقل وزنه بالعقل والتميز، فله نفس مجردة كما للانس، فهو مكلف كماهو فمنهم مومن و منهم

١ـ س ٥٠ ، ى ١٤ .   ٢ـ س ٥٥ ، ى ٣١ .

كافر وانا منا المسلمون ومنا القاسطون، فمن اسلم فاولئك تحرّوا رشداً ، واما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً[١] واذصرفنا اليك نفراً من الجنّ يستمعون القرآن ، الى قوله عزّ من قائل : ياقومنا اجيبوا داعى الله ، وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب اليم[٢] ، فوجب الاعادة ايفاء للوعد والوعيد ، مع انها مما تقتضيه حكمة الله الحميد ويوم نحشرهم جميعاً يامعشر الجنّ قد استكثرتم من الانس ، وقال اولياؤهم من الانس الآية[٣] يامعشر الجنّ والانس الم يأتكم رسل منكم يقصّون عليكم آياتى وينذرونكم لقاء يومكم هذا . الآية[٤] .

وفى مجمع البحرين ، قيل : ان الجنّ اجسام هوائيّة قادرة على التشكل باشكال مختلفة لها عقول وافهام وقدرة على الأعمال الشاقّة .

وحكى ابن الاعرابى ، العونى ، اجماع المسلمين على انهم يأكلون ويشربون وينكحون ، خلافاً للفلاسفة النافين لوجودهم ، ثم قال : وليلة الجنّ ، الليلة التى جاءت الجن رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، وذهبوا به الى قومهم ليتعلّموا منه الدين . واختلف فى ثوابهم فقال ابوحنيفة ثوابهم السلامة من العذاب لقوله ، تعالى ، يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب اليم[٥] .

وقال مالك : لهم الكرامة بالجنّة لقوله ، تعالى ، ولمن خاف مقام[٦] ربّه جنتان .

واستدل البخارى على الثواب بقوله ، تعالى ، ولكل درجات[٧] ممّا عملوا ، وبقوله: لايخاف بخساً[٨] ، اى نقصاناً .

وفى الخبر : خلق الله الجنّ خمسة اصناف ، صنف حيّات وعقارب ، وصنف حشرات الأرض ، وصنف كالريح فى الهواء ، وصنف كبنى آدم عليهم الحساب والعقاب فوجب

١- س ٧٢ ، ى ١٤-٥ .
٢- س ٤٦ ، ى ٢٨-٣٠ .
٣- س ٦ ، ى ١٢٨ .
٤- س ٦ ، ى ١٣٠ .
٥- س ٤٦ ، ى ٣٠ .
٦- س ٥٥ ، ى ٤٦ .
٧- س ٦ ، ى ١٣٢ .
٨- ٧٢ ، ى ١٣ .

بقاء نفوسهم ایضاً لكون العلة وهی امتناع اعادة المعدوم مع الآيات والروايات السابقة واللاحقة مشتركة .

وهمٌ وتنبيهٌ

انكر اوائل المعتزلة على مانقل عنهم وجوده مستدّلين بانه انكان لطيفاً وجب ان لايكون قوياً على شیء من الافعال ، وان يفسد تركيبه بادنی سبب ، وانكان كثيفاً وجب ان نشاهده ، والا لامكن ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائحة رايعة ولانراها، وهو مع كونه مخالفاً للايات والروايات واستدلالاً فی مقابل النص الصريح والدليل الصحيح، مجاب بانه لم لايجوز ان يكون لطيفا بمعنی عدم اللون لابمعنی رفقة القوام، وعلی تقدير كونه كثيفاً ، فوجوب رؤيته ممنوع ، لأن رؤية الكثيف عند الحضور غير واجبة ، لأن الله قادر على ان يحجبهم عن ابصارنا لضرب من المصلحة كما ورد فی اخبار الخاصة والعامة فی تفسير «وجعلنا بينك وبين الذين لايؤمنون بالآخرة حجاباً[1] مستوراً» ان الله اخفی شخص النبی، صلی الله عليه وآله ، عن اعدائه من ان اوليائه كانوا يرونه ، وانكار مثل ذلك مع امكانه، وكونه مما قدوردت به الآيات والاخبار واشتهر بين الامة غاية الاشتهار لمحض استبعاد الآوهام ليس من طريقة الاخيار .

ونقل عن متأخريهم ، ان الملائكة والجن والشياطين متحدون بالنوع ومختلفون بالافعال ، فالفاعل للخير فقط هو الملائكة ، والشرّ فقط هو الشيطان ، والذی يفعل الخير تارة والشرّ آخری هو الجن ، ولذا عدّ ابليس تارة فی الملائكة، واخری فی الجن.

وعن ابن عباس : ان من الملائكة ضرباً يتوالدون ، يقال لهم الجنّ ومنهم ابليس.

وبالجملة لاريب فی وجود الجن ، وترائيهم للانس كثير وانكاره انكار القرآن والاخبار البالغة حدّ التواتر ، تدلّ على وجودهم ، ومجيئهم الی الائمة ، عليهم السلام،

۱ــ س ۱۷ ، ی ٤۷ .

والمشاهدة والتجربة أيضاً دالّتان عليه .

وفي الفقيه عن الصادق عليه السلام : «اذا تغوّلت بكم الغول فاذنوا» .

وفي الجعفريّات عن النبي ، صلى الله عليه وآله ، اذا تغولت بكم الغيلان ، فاذنوا بأذان الصلاة . ورواه العامة وفسّره الهروى ، بان العرب يقول ، ان الغيلان في الفلوات تراءى للناس يتغول تغوّلاً ، اى يتلوّن تلوّناً وتضلّهم من الطريق تهلكهم وهم طائفة من الجن[1] .

وفي اصول الكافي عن جابر عن ابي جعفر ، عليه السلام ، قال بينا امير المؤمنين ، عليه السلام ، على المنبر اذا اقبل ثعبان من ناحية من باب من ابواب المسجد فهمّ الناس ان يقتلوه ، فارسل امير المؤمنين ، عليه السلام ، ان كفّوا فكفوا ، واقبل الثعبان ينساب حتى انتهى الى المنبر فتطاول فسلّم على امير المؤمنين ، عليه السلام ، فاشار اليه ان يقف حتّى يفرغ من خطبته ، فلمّا فرغ من خطبته اقبل عليه ، فقال من انت ؟ فقال انا عمرو بن عثمان خليفتك على الجن ، وان ابي مات واوصاني ان آتيك فاستطلع رأيك وقد اتيتك يا امير المؤمنين فما تأمرني به ؟ فقال له امير المؤمنين اوصيك بتقوى الله وان تنصرف فتقوم مقام ابيك في الجن ، فانك خليفتي عليهم ، قال فودّع عمرو امير المؤمنين ، عليه السلام ، وانصرف فهو خليفته على الجنّ ، فقلت له جعلت فداك فيأتيك عمرو وذاك الواجب عليه ؟ قال نعم .

وفيه اخبار كثيرة صريحة في انهم كانوا يأتون ائمّتنا عليهم السلام ، وكانوا يسألونهم عن معالم دينهم وحلالهم وحرامهم .

وفي بصائر الدرجات في رواية سعد الاسكاف عن الباقر عليه السلام ، بعد كلام : اولئك اخوانكم من الجن أتونا يستفتونا في حلالهم وحرامهم ، كما تأتونا وتستفتونا

۱ـ ونعم ما قال العارف الشيرازی :

دوراست سرِ آب در این بادیه هشدار   تاغول بیابان نفریبد بسرابت . منه

من حلالکم وحرامکم .

وفی تفسیر علی بن ابراهیم فی حدیث طویل ، فجاؤا الی رسول الله ، صلی الله علیه و آله، فاسلموا و آمنوا وعلّمهم رسول الله شرایع اسلامهم ، الی قوله : فمنهم مؤمنون و کافرون و ناصبون ویهود ونصاری ومجوس وهم ولد الجان .

وفی الاحتجاج ولقد اقبل الیه ، صلی الله علیه و آله، احد وسبعون الفاً منهم، فبایعوه علی الصوم والصلاة والزکاة والحج والجهاد ونصح المسلمین .

وفی مجمع البیان عن جابر بن عبدالله قال : فلمّا قرء رسول الله «الرحمن» علی الناس سکتوا فلم یقولوا شیئاً ، فقال رسول الله . الجنّ احسن جواباً منکم ، فلما قرئت علیهم «فبای الاء[1] ربّکما تکذبان» قالوا : لا ، ولا بشیء من الآئك ربّنا نکذّب .

وفی امالی الصدوق عن الباقر ، علیه السلام، حدیث طویل یذکر فیه خروج الحسنین من عند جدّهما ونومهما فی حدیقة بنی النجار ، وطلب النبی لهما حتی لقیهما ، وفیه ، وقد اکتنفتهما حیّة لها شعرات کآجام القصب وجناحان، جناح قد غطّت به الحسن وجناح قد غطّت به الحسین ، فلما بصر بهما النبی تنحنح فانسابت الحیّة وهی تقول : اللهم انی اشهدك واشهد ملائکتك ، ان هذین شبلا نبیّك قد حفظتهما علیه ودفعتهما الیه سالمین صحیحین ، فقال لها النبی، صلی الله علیه و آله : ایّتها الحیة ممن انت؟ قال انا رسول الجن الیك ، قال وای ّالجن ؟ قال جنّ نصیبین نفر من بنی ملیح نسینا آیة من کتاب الله عزوجل، فبعثونی الیك لتعلمنا، فلما بلغت هذا الموضع سمعت منادیاً ینادی: ایّتها الحیّة هذان شبلا رسول الله ، فاحفظیهما من العاهات والآفات ومن طوارق اللیل والنهار ، فقد حفظتهما وسلّمتهما الیك سالمین صحیحین ، واخذت الحیّة الآیة وانصرفت .

وسئل العالم ، علیه السلام[2] ، عن مؤمنی الجن ، ایدخلون الجنّة ؟ فقال : لا ولکن

۱ــ س ۵۵ ، ی ۱۲ــ۱۵ــ۱۸ ــ الی آخر السورة .

۲ــ المراد به الصادق علیه السلام . منه .

لله حظاير بين الجنّة والنار يكون فيها مؤمنو الجن وفساق الشيعة .

وفي قوله ، تعالى ، لم يطمثهنّ انس قبلهم ولا جان[1] دليل على ان للجن ثواباً وازواجاً وعلى ان الجن يغشى كما يغشى الانسى .

الفصل الثالث

في ان الملائكة ايضاً مكلّفون مطيعون[2] لأمر الله «لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون» .

فبعد فناء اجسامهم بتفرّق اجزائها وجب اعادتها بجمعها فوجب بقاء نفوسهم لتعود في الحشر الى اجسامهم ، لامتناع اعادة المعدوم .

تذييل

اكثر المسلمين على انهم اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة، مستدلّين بان الرسل كانوا يرونهم كذلك ، وقالت طائفة من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان ، ويرده «واذقلنا للملائكة اسجدوا[3] لآدم» اذ النفوس البشرية مخلوقة بعد آدم ابي البشر ، عليه السلام ، لكونها حادثة بحدوث الأبدان .

نعم قوم من المسلمين جوزوا حدوثها قبل حدوثها لقوله : «ان الله خلق[4] الارواح

۱ــس ۵۵ ، ى ۷٤ .

۲ــس ٦۷ ، ى ٦ .

۳ــس ۱۸ ، ى ٤۸ .

٤ــ واليه ذهب الصدوق ، رحمه الله، حيث قال انها الخلق الاول بقول النبى ، صلى الله عليه وآله ، ان اول ما ابدع الله سبحانه هي النفوس المقدسة المطهرة ، فانطقها بتوحيده ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه . منه .

قبل الاجساد بالفی عام» ومنعه الآخرون لقوله : «ثم انشأناه[1] خلقا اخر» اراد به الروح ، ولفظة «ثم» يفيد التراخی فدلّت علی ان خلقها بعد تكون البدن ، ولعلّه اظهر، لان الخبر من الآحاد فتعارضه الآية وهی قطعيّة المتن ، لكنها ظنية الدلالة لجواز ان يراد بقوله «ثم انشأناه» جعل النفس متعلقة بالبدن ، فيلزم منه حدوث تعلّقها لاحدوث ذاتها ، والخبر ظنّی المتن وقطعیّ الدلالة ، فلكل رجحان من وجه، ولكن ذلك لاينفع النصاری، لأن بدن آدم لكونه ابا البشر ، اول الأبدان البشريّة ، فلم يكن قبله بدن بشری يتصور نفس بشريّة مفارقة له مأمورة بالسجود لآدم. وزعم الحكماء انّها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة فی الحقيقة ، منقسمة الی المستغرقين فی معرفة الله والمتنزّهين عن الاشتغال بغيره وهم العليّون والملائكة المقربون ، والی مدبّرين لامر الله من السماء الی الارض وهم المدبّرات امرا[2] فمنهم سماوية مدبّرات للاجرام العلويّة مسمّاة بالنفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع ومنهم ارضيّة مدبّرات لعالم العناصر اما للبسائط الاربعة وانواع الكائنات وهم المسمّون بملائكة الارض ، واليهم اشار صاحب الوحی بقوله: جاءنی ملك البحار وملك الامطار وملك الجبال وملك الارزاق، او الاشخاص الجزئيّة وتسمّی نفوسا ارضية .

الفصل الرابع

فی ان الفلك علی تقدير كونه ذا نفس مجردة وكونه كغيره مكلّفا يكون حكمه حكمه ، والا ، فلا اشكال فيه ، لجواز ان يعدم بالكليّة ولا يعاد اصلاً ، كما اشار اليه صاحب التجريد، بقوله: «يتأوّل فی المكلّف بالتفرّق» فان فيه ايماء الی ان غير المكلف يجوز ان يعدم ولا يعاد ، لكنّه يشكل بقوله : واذا الوحوش[3] حشرت. لصراحته فی انّه،

۱ــ س ۲۳ ، ی ۱٤ .

۲ــ س ۷۹ ، ی ٥ .

۳ــ س ۸۱ ، ی ٤ .

تعالى، يحشرها ليتصف لبعضها من بعض كما قاله المفسّرون، فيقتص للجماء من القرناء، ويوصل اليها ما تستحقه من الأعواض على الالام التى نالتها فى الدنيا ، فمن قال بدوام العوض قال تبقى منعمة على الابد ، ومن قال بانقطاعه ، قال اذا فعل الله بها ما تستحقه من الاعواض جعلها تراباً .

ومنهم من قال بانّه ، تعالى ، يديمه لها تفضّلاً لئلا يدخل عليها الالم بانقطاعه. ويمكن دفعه بما نقل عن ابن عباس انّه قال : حشرها موتها ، يقال اذا اجحفت السنة بالناس واموالهم ، حشرتهم السنة ، ولا يحضرنى فيها الآن خبر الا ما ورد فى ناقة صالح وكلب اصحاب الكهف، والاظهر ما يستفاد من كلام المحقق الطوسى ، قدس سره ، نعم ظاهر ما فى الكافى ان الله تبارك وتعالى، اذا برز لخلقه اقسم قسماً على نفسه، فقال وعزتى وجلال لايجوزنى ظلم ظالم ولو كف بكف ولو مسحة بكف ولو نطحة ما بين القرناء الى الجماء فيقتص للعباد بعضهم من بعض .

وظاهر ما فى مسلم عن النبى ، صلى الله عليه وآله ، قال : لتؤذن الحقوق الى اهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء ، يفيد وقوع حشر الوحوش . وقال عياض : اضطرب العلماء فى بعث البهائم ، واقوى ما تعلق به من يقول ببعثها قوله، تعالى، واذا الوحوش[1] حشرت . واجاب الآخر، بان معنى حشرت ماتت قال : والاحاديث الواردة فى بعثها آحاد تفيد الظن والمطلوب فى المسألة القطع ، وحمل البعض القود المذكور فى الحديث على انّه ليس حقيقة وانما هو ضرب مثل اعلاماً للخلق بانّها دار جزاء لا يبقى فيها حق عند احد . ثم قال : ويصح عندى ان يخلق الله، تعالى، هذه الحركة للبهائم يوم القيامة ليشعر اهل المحشر بما هم صائرون اليه من العدل وسمّى ذلك قصاصاً، لا انه قصاص تكليف ومجازاة . ومن توقف فى بعثها انما توقّف فى القطع بذلك ، كما يقطع ببعث المكلّفين، والاحاديث الواردة ليست نصوصاً ولا متواترة ، وليست المسألة عمليّة حتى يكتفى فيها بالظن ، والاظهر حشر المخلوقات كلّها بمجموع ظواهر الآى والاحاديث ، وليس من

١- س ٨١ ، ى ٤ .

شرط الاعادة المجازاة بعقاب اوثواب ، للاجماع على ان اولاد الانبياء عليهم السلام في الجنّة ولا مجازاة على الاطفال . واختلف في اولاد من سواهم اختلافاً كثيراً» انتهى.

وقال القرطبی : حمل بعضهم الحديث على ظاهره، لانه قال يؤتى يوم القيامة بالبهائم فيقال لها : كونی تراباً بعد مايقاد للجمّاء من القرناء ، وحينئذ ، يقول الكافر : ياليتنی كنت[1] تراباً . و يدلّ على انها ضرب مثل ، ماجاء فی بعض الروايات من الزيادة فی هذا الحديث ، يريد الحديث الذی نقله مسلم ، قال : حتی يقاد للجلجاء من القرناء وللحجر ما ركب على حجر وللعود لم خدش العود، لان الجمادات لاتعقل كلاماً، فلاثواب ولاعقاب لها ، وهو فی التمثيل مثل قوله ، تعالى : «ولو ان[2] قرآناً ...» الآية وقوله : «ولو انزلنا[3] هذا القرآن ...» الآية .

وقال الابی : المسائل العلمية التی لاترجع للذات ولا للصفات كهذه، يصح التمسّك فيها بالآحاد، والاستدلال بمجموع ظواهر الآی والاحاديث ، يرجع الى التواتر المعنوی، والاختلاف فيمن سوی اولاد الانبياء عليهم السلام ، انّماهو فی محلّهم بعد البعث لا فی بعثهم ، كذا اظنّه .

وتوقّف الاشعری فی بعث المجانين ومن لم يبلغه الدعوة ، فجوّز ان يبعثوا وان لايبعثوا ، ولم يروعنه[4] قاطع فی ذلك . ثم قال : لامعنى لتوقّفه ، لأن ظاهر الآی والاحاديث بعث الجميع ، والمسألة علمية لاترجع للذات ولا للصفات ، فيصح التمسّك فيها بالآحاد كماتقدم . اويقال مجموع الآی والاحاديث يفيد التواتر المعنوی كماتقدم. انتهی .

وبالجملة حشر الحيوانات ممّاقال به اكثر المتكلمين من الخاصة والعامة وان اختلفوا فی خصوصيّاته من بقائها بعد الحشر اوتفرقها وصيرورتها تراباً ، ومنهم من اول القرناء بالانسان القوی القادر على الظلم والجمّاء بالمظلوم الضعيف وهو تكلّف

۱ــ س ۷۸ ، ی ٤۱ .
۲ــ س ۱۳ ، ی ۳۰ .
۳ــ س ٥۹ ، ی ۲۱ .
٤ــ ولم يرد .

مستغنی عنه. قیل: ولایبعد ان یکون المراد مؤاخذة المکلّف بتمکین القرناء، من اضرار الجمّاء، . والله یعلم .

تنبیه نبیه

الاحتمال السابق ذکره مبنی[1] علی ماذکره الحکماء القائلون بان الافلاک باجمعها حیّة ناطقة عاشقة مطیعة لمبدعها وخالقها . واکثرهم علی ان غرضها من حرکاتها نیل التشبّه بجنابه والتقرب الیه جل شأنه ، وبعضهم علی ان حرکاتها لورود الشوارق القدسیه علیها آناًفآناً، فهی من قبیل الطرب والترقص الحاصل له من شدّة السرور والفرح، ودهب جمع منهم الی انّه لامیّت فی شیء من الکواکب ایضاً حتّی اثبتوا الکلّ منها نفساً علی حدة تحرک حرکة مستدیرة علی نفسه .

وابن سینا فی الشفا مال الی هذاالقول ورجحه فی الاشارات .

وقال الشیخ البهائی فی الحدیقة الهلالیّة : لم یرد فی الشریعة المطهرة ماینافی ذلک القول ولاقام دلیل عقلی علی بطلانه ، ولو قال به قائل لم یکن مجازیا[مجازفا] . ثم قال: واذاجاز ان یکون لمثل البعوضة والنملة فمادونها حیاة فای مانع من ان یکون لتلک الأجرام الشریفة ذلک .

وذهب جماعة الی ان لجمیع الاشیاء نفوساً مجردة ونطقاً ، وجعلوا «وان من شیء الایسبّح[1] بحمده» محمولاً علی ظاهره[2] .

وتبعه فی ذلک کلّه آخوندنا ، فیض ، قدس سره ، فی تعلیقاته علی هذاالدعاء ،

۱ــ س ۱۷ ، ی ٤٦ .

۲ــ قالوا لواریدبه التسبیح بلسان الحال لاحتاج قوله ولکن لاتفقهون تسبیحهم الی تأویل فان ذرة من ذرات الوجود ینادی بلسان حالها علی وجود صانع حکیم واجب الوجود وذکروا ان الاعجاز فی تسبیح الحصاء لیس من حیث نفس التسبیح بل من حیث اسماعه الصحابة والافهی فی التسبیح دائما . منه ره .

وقال ماقال ، ثمّ زادعليه ابياتفارسيّة حيثقال : وانشد بعضهم :

از ملك نهفلك چوگـردانست فلك آمـد تن و ملك جانست
عرش وكرسی وجرمهای كرات كمتـراست ازبهائم و حشرات
خنفساء ومگس حمـار وقبان همـه باجان ومهرومـه بیجان

اقول : قول ابنسينا واضرابه كمااعترفوا بهليس بحجة تركـن اليهاالديّانون فیامثال تلكالمطالب مع انهمخالف لماانعقدعليه اجماعالمسلمين كمانقلهالسيّد فی ملحقاتالدرر والغرروكفی بهناقلاً :

«اذا قالت حذام فصدقوهـا فان القول مـاقالت حـذام»

حيثقال : لاخلاف بينالمسلمين فیارتفاعالحياة عنالفلك ومايشتمل عيـه منالكواكب ، فانّها مسخرة مدبرة ، وبعداللتيا واللتی فهومخالف لمارواه محمدبن مسلم عنالباقر ، عليهالسلام ، قال سألته عنركودالشمس ؟ فقال : انالشمس اذاطلعت جذبها سبعونالف ملك ، بعد اناخذ بكلشعاعمنها خمسةآلاف منالملائكة من بين جاذب ودافع حتّی اذابلغتالجّو وجازتالكوّ قلبهاملكالنور ظهرالبطن. الحديث.

ولماروی عنسيّدالعابدين ، عليهالسلام ، انّه قال انالله وكلبالفلك ملكاً معه سبعون الف ملكفهم يديرونالفلك فاذا اداروه دارتالشمسوالقمر والنجوممعـه ، فنزلت فیمنازلها التی قدرها ليومها وليلتهـا فاذاكثرت ذنوبالعباد واحبّالله ان يستعتبهم بآية منآياته امرالملكالموكل بالفلك ان ازيلواالفلك عنمجاريه ، الیقوله، عليهالسلام ، فاذااراداالله انيجليها ويردّها الیمجريها امرالملكالموكل بالفلك انيردّ الفلك الی مجراه فيردّه فترجعالشمسالیمجريها الحديث[1] وغيره ، والی هذااشار السيّد بقوله : فانّها مسخرة مدبّرة .

واما تأويل تلكالاملاك بنفوسالافلاك وقواها وخصوصاً علیالقول بانلكلّ

۱ـ هذانالحديثان منقولان منالفقيه . منهرحمهالله تعالی .

کوکب نفساً علی‌حدة ، فغیر جایزفان‌تأویل‌الظواهر انما یجوز اذا دل‌ّالقاطع‌علی‌خلافه، وهنا لیس‌کذلك ، فالواجب الاعراض عن‌التأویل فانّه جار فـی‌اکثرالمذاهب‌الباطلة والتعرض‌له انّماینشأ من‌التعصّب‌المبرّی‌عنه اهل‌الحق، وکونه‌مخالفاً لقوانین‌الحکمة غیر مضرّ‌فانها نظریات لم‌تثبت‌ببرهان ، فالقول‌بها وهمّی لایعارض ظواهرالنصوص الشرعیّة، فتأمّل، ثم‌استقم‌کماامرت ولاتتّبع‌الهوی فیضلّك عن‌سبیل‌الله، والله‌الموفق والمعین .

الفصل الخامس

وهوالعمدة فی‌هذاالباب والغرض‌المسوق‌له‌الکلام

فی‌هذاالکتاب ، فی‌ان‌الادلة علی‌بقاءالنفوس‌البشریّة بعدخراب ابدانهاالعنصریة زائدة علی مامرآیات وروایات .

ففی روایةعنه ، صلی‌الله‌علیه‌وآله ، ماخلقتم للفناء بل‌خلقتم للبقاء وانّماتنتقلون من‌دارالی‌دار ، هکذا اوردهاالصدوق ، رحمه‌الله ، فی‌اعتقاداته، وانّما سلب‌عنهم‌الفناء واوجب‌لهم‌البقاء . لأنهم مکلّفون بالأوامروالنواهی، فوجب‌اعادتهم بعدموتهم‌البدنی لوجوب ایصال‌الثواب بالطاعة والعقاب بالمعصیة ولوفنت‌انفسهم المکلّفة لامتنعت اعادتها ، لمامرّ ، اولان‌النفس بعدالاتّصاف بالوجودالعینی غیرقابلة للعدم ، فصارت واجبة بالغیر ، دائمة بالحق‌الدائم‌الباقی ، لاتنعدم ابداً ، انّما تتغیّر بحسب‌العوالم ، ولامنافاة بین‌کون‌الشیء ابدیاً وغیرازلی ، لجواز ان‌یمتنع‌عدمه بعدوجوده ، لمانـع کوجوب‌الاعادة مثلاً مع‌امتناع اعادة المعدوم ، ولایلزم‌منه‌الانقلاب من‌الامکان الی الوجوب‌الذاتیّین ، وانّماکان یلزم لوامتنع‌علیه‌العدم مطلقاً ، طاریاً کان او مبتداء ، فهذاالخبر یدل‌ّعلی ابدیةالنفوس الانسانیّة ودوام‌بقائها ، ولذا استدل‌ّبـه‌الصدوق فی‌اعتقاداته فی‌باب‌الاعتقاد فی‌النفوس والارواح علی‌بقائها وعدم فنائهاابداً .

ویدل علیه صریحاً مافی خبر آخر : خلقتم للابـد وانما تنتقلون من دار الی دار. والمشهور ان اللام فی امثالها للصیرورة وتسمی لام العاقبة ولام المآل، ومنه[۱] لدوا للموت وابنوا للخراب، وقوله: فللموت تغدو الوالدات سخالها، کما للخراب الدور تبنی المساکن. ای ماخلقتم لتصیروا فانین بل خلقتم لتکونوا باقین ، وانما تنتقلون من دار الی دار . فلاتتوهموا فناءکم ، بل تیقنوا ببقائکم لتعملوا علی مقتضاه ، لکن البصریة انکروا اللام العاقبة ، وقال الزمخشری : والحق انها لام العلة والتعلیل فیها علی طریق المجاز نحو، فالتقطه آل فرعون لیکون لهم عدواً وحزناً[۲] ، فان ذلك لما کان نتیجة التقاطهم له، شبه بالداعی الذی یفعل لاجله ، فاللام مستعارة لما یشبه التعلیل وهو المحبة والتبنی ، وهو الانسب بالروایة کما هو الظاهر لاهل الدرایة ، اذ الغرض الاصلی من خلقهم هو العبادة ولکن لما کان البقاء مرتباً علیه وسبباً للعبادة شبه بالداعی ، فافهم ، هذا .

وفی روایة اخری ، المؤمن حی فی الدارین .

وفی اخری ، المؤمنون لایموتون، بل ینتقلون من دار الی دار، وانما خص المؤمن فی احدیهما بالحیاة ونفی عنه فی الاخری الموت وسکت عن الکافر لالانه یموت، بل لان حیاته کاللاحیاة ، فانه لایموت فیها ولایحیی[۳] والافلاقائل ببقاء النفوس السعیدة وفناء النفوس الشقیة بعد خراب البدن ، وظاهر ان المراد بالمؤمن الحی الغیر المایت هو النفس الناطقة ، والا فالموت الحیوانی البدنی ، امر ضروری ، لاشك فیه ، انك میت وانهم میتون[٤]، فنسبة الانتقال من دار الی دار الیها نسبة مجازیة اذ المنتقل منها الیها هو هذا الهیکل المحسوس والنفس متعلقة به فالعلاقة متحققة، والا فالمجرد لایجوز علیه الانتقال الأینی، لکونه من خواص الاجسام .

۱ــ فی الدیوان المنسوب الی امیرالمؤمنین ، علیه السلام ، له ملك ینادی کل یوم . منه رحمه الله .

۲ــ س ۲۸ ، ی ۷ .　　۳ــ س ۲۰ ، ی ۷٦ .

٤ــ س ۳۹ ، ی ۳۱ .

وعن النبى ، صلى الله عليه وآله ، انّه نادى الاشقياء المقتولين يوم بدر ، يافلان قدوجدت ماوعدنى ربّى حقاً ، فهل وجدتم ماوعدكم ربّكم حقاً ؟ ثم قال والذى نفسى بيده انهم لاسمع لهذا الكلام منكم ، الا انّهم لايقدرون على الجواب .

ومثله عن على امير المؤمنين ، عليه السلام ، فى قتلى وقعة جمل .

وفى الفقيه وقف رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، على القتلى ببدر وقدجمعهم فى قليب، «انّا وجدنا ماوعدنا ربّنا حقاً فهل وجدتم ماوعدكم ربّكم حقّاً» فقال المنافقون: «ان رسول الله يكلّم الموتى ، فنظر اليهم ، فقال لو اذن لهم فى الكلام لقالوا نعم ، وان خير الزاد التقوى» وهذا صريح فى ان الموتى يسمعون كلام الاحياء ويفهمون خطاباتهم، كما يدلّ عليه ايضاً مارواه فى الفقيه عن الصادق ، عليه السلام «اذا قبضت الروح فهى مطلة فوق الجسد روح المؤمن وغيره ، تنظر الى كل شىء يصنع به ، فاذا كفن ووضع على السرير وحمل على اعناق الرجال عادت الروح فدخلت فيه فيمدّ له فى بصره فينظر الى موضعه من الجنّة اوالنار ، فينادى باعلى صوته ، ان كان من اهل الجنّة عجّلونى ، عجّلونى ، وان كان من اهل النار ردّونى ردونى ، وهو يعلم كل شىء يصنع به ويسمع الكلام» انتهى

لكنّهم لايقدرون على جوابهم لالفقد آلة التكلّم ، لان بعضهم يتكلّمون مع بعض ويتحادثون كماهو صريح كثير من الاخبار وسيأتى منها ، بل لانّهم غير مرخّصين فيه لئلا يختلّ امر التكليف ويصير بديهيّاً ، ولذلك اذا رأى المؤمن بيته الذى[1] فى الجنّة وقال دعونى اذهب فابشر اهلى ، يقال له اسكن . ولعل الوجه فى كونهم اسمع ، انهم صاروا اجرد ممّا كانوا عليه فى تلك الدار الدنيا، لقلّة الشواغل الحسيّة العائقة عن الادراك ولذا تكون آلامهم اشدّ ولذاتهم اقوى .

١ــ هذا ماورد فى صحاحهم عنه ، صلى الله عليه وآله ، ان هذه الامة تبتلى فى قبورها فان المؤمن اذاوضع فى قبره ، اتاه ملك ... الى قوله : فينطلق به الى بيته الذى كان فى النار، فيقال ، هذا بيتك فى النار، ولكن الله عصمك ورحمك وابدلك به بيتاً فى الجنة فيقول : دعونى ، الحديث (منه اعلى الله مقامه) .

وقال الفاضل الملقّب بالمجلسی ، قدس سره ، فی شرحه علی الفقیه بعد نقل الخبر المذکور: هذا الخبر وماماثله من الاخبار الکثیرة البالغة حدّ التواتر وظواهر الآیات تدل علی المعاد الروحانی وهو بقاء النفس بعد خراب البدن ، والذی یظهر منه انّها اما مجرد وبعد المفارقة تتعلّق بالجسم المثالی ، وبه اخبار کثیرة ، واما انّها جسم لطیف فی غایة اللطافة ، کالملائکة، فانّها علی المشهور بین الاصحاب والمتکلّمین اجسام، ولایستبعد ان یکون الجسم محلاً للعلوم، وان کان اکثر المحققّین علی التجرّد کنصیر الدین الطوسی علیه الرحمة ، ومن تبعه من المتکلمین والحکماء وبه فسّروا قوله ، تعالی «قل الروح من امر[1] ربّی» ای ، من عالم الامر الذی خلق بقول «کن» بلامادة «الا له الخلق والامر[2] فتبارک الله رب العالمین» .

وفی فروع الکافی عن ضریس الکناسی، قال : سألت اباجعفر علیه السلام : ان الناس یذکرون ان فراتنا یخرج من الجنّة ، فکیف هو؟ وهو یقبل من المغرب ویصب فیه العیون والاودیة ؟ فقال ابوجعفر علیه السلام : وانا اسمع ، ان لله جنّة خلقها الله فی المغرب وماء فراتکم یخرج منها والیها یخرج ارواح المؤمنین من حفرهم عند کل مساء ، فتسقط علی اثمارها وتأکل منها وتنعم فیها وتتلاقی وتتعارفون، فاذا طلع الفجر هاجت من الجنّة فکانت فی الهواء فیما بین السماء والارض تطیر ذاهبة وجائیة وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس وتتلاقی فی الهواء وتتعارف .، قال : وان لله ناراً فی المشرق خلقها لیسکنها ارواح الکفار ویأکلون من زقومها ویشربون من حمیمها لیلها ، فاذا طلع الفجر هاجت الی وادبالیمن یقال له برهوت اشدّ من نیران الدنیا کانوا فیه یتلاقون ویتعارفون واذا کان المساء عادوا الی النار، فهم کذلک الی یوم القیامة، قال : قلت : ماحال الموحدین المقرین بنبوة محمد، صلی الله علیه وآله ، من المسلمین المذنبین الذین یموتون ولیس لهم امام ولایعرفون

۱ــ س ۱۷ ، ی ۸۷ .

۲ــ س ۷ ، ی ۵۲ ، الا له الخلق والامر تبارک الله رب العالمین .

ولاینکم ؟ فقال اما هؤلاء فانّهم فی‌حفرهم لایخرجون منها ، فمن کان له عمل صالح ولم یظهر منه عداوة ، فانّه یخدله خدالی الجنة التی خلقها الله فی المغرب فیدخل علیه منها الروح فی حفرته الی یوم القیامة ، فیلقی الله فیحاسبه بحسناته وسیّئاته ، فامّا الی الجنّة اوالی النار ، فهؤلاء موقوفون لامر الله ، قال : وکذلك یفعل الله بالمستضعفین والبله والاطفال واولاد المسلمین الذین لم یبلغوا الحلم الحدیث[1] .

وفیه دلالة ظاهرة علی بقاء النفس مدرکة الی یوم القیامة ، وبالاتفاق لاموت لها بعده ولافناء ، کمایدلّ علیه ایضاً قوله ، علیه السلام : فیلقی الله فیحاسبه بحسناته وسیّئاته ، فامّا الی الجنة اوالی النار . فکذلك یدلّ علی ابدیّتها مافی الکافی ایضاً عن الکاظم ، علیه السلام ، انّه قال فی قصة لمنکری المعاد من الامم الماضیة : فاحدث الله نبیهم الاحلام ولم تکن قبل ذلك ، فأتوا نبّیهم فاخبروه بمارأوا وماانکروا من ذلك ، فقال : ان الله اراد ان یحتج علیکم بهذا ، هکذا تکون ارواحکم اذامتّم ، وان بلیت ابدانکم تصیر الارواح الی عقاب حتّی یبعث الله الابدان .

ویدل علیها ایضاً مافیه ایضاً عن عمرو بن یزید عن الصادق ، علیه السلام ، انه قال قلت له : انّی سمعتك وانت تقول : کل شیعتنا فی الجنة علی ماکان فیهم ، قال صدقتك، کلهم والله فی الجنة ، قال : قلت : جعلت فداك ، ان الذنوب کثیرة کبار، فقال : امافی القیامة فکلّکم فی الجنة بشفاعة النبی المطاع ، اووصی النبی ، ولکنی والله اتخوف[2] عنکم فی البرزخ ،قلت وماالبرزخ ؟ قال : القبر منذ حین موته الی یوم القیامة .

۱ــ هذا الحدیث مذکور فی روضة الکافی وله طول فی الجملة ، اخذنا منه موضع الحاجة . منه رحمه الله .

۲ــ واعلم ان لهذه الروایات معانی لطیفة لم یتعرض المصنف النحریر لبیانها وتطبیقها مع القواعد ثم یعالج التناقض والتهافت بین امثال هذه الروایات بالقواعد التعادل والتراجیح المتواترة من الاخبار . وان شئت تحقیق الکلام فارجع الی ماحررناه فی المقدمة

وکذلك يدل عليها مافيه ايضاً عن سالم عنه ، عليه السلام ، فی حديث طويل ، ثم تؤخذ روحه فتوضع فی الجنّة ، حيث رأی منزله ، ثم يقال له : نم ، قرير العين ، فلاتزال نفحة من الجنة تصيب جسده ويجد لذتها وطيبها ، حتی يبعث وقال فی الكافر ثم تؤخذ روحه فتوضع حيث رأی مقعده من النار ثم لم تزل نفحة من النار تصيب جسده فيجد المها وحرّها فی جسده الی يوم يبعث .

وكذلك يدل عليها ايضاً مافيه ايضاً عن الباقر ، عليه السلام ، فی آخر حديث الكناسی وقدمراوله ، فاماالنصاب من اهل القبلة فانهم يخدّلهم خدّ الی النار التی خلقها الله فی المشرق ، فيدخل عليهم منها اللهب والشرر والدخان وفورة الحميم الی يوم القيامة ، ثم مصيرهم الی الحميم ، ثم فی النار يسجرون ... الحديث .

وكذلك يدل عليها ايضاً مافيه ايضاً عن ابی بكر الحضرمی عنه ، عليه السلام ، يسألون ای فی القبر عن الحجة القائم بين اظهرهم ، فيقولون : ماتقول فی فلان بن فلان فيقول ، ذاك امامی ، فيقولون : نم ، انام الله عينيك ، ويفتح له باب الی الجنة ، فمايزال تنفحه من روحها الی يوم القيامة ، ويقال للكافر : ماتقول فی فلان؟ فيقول : قدسمعت ولاادری ماهو ، فيقال له : لادريت ويفتح له باب من النار فلاتزال تنفحه من حرّها الی يوم القيامة.

وكذلك يدل عليها ايضاً مافيه ايضاً عن الصادق ، عليه السلام ، فی حديث له طول ، ينادی منادٍ من السماء افرشوا له فی قبره من النار والبسوه ثياباً من النار ، وافتحوا له باباً من النار ، حتی يأتينا وماعندنا شیء له ... الحديث .

وفيه وفی غيره دلالة واضحة علی عذاب القبر الحاصل فی البرزخ ، وهو مابين الموت والقيامة وان لم يكن هناك قبر ، قال الصادق عليه السلام : البرزخ القبر ، وهو الثواب والعقاب بين الدنيا والآخرة ، كذا فی تفسير علی بن ابراهيم . وفی الكافی عنه ، عليه السلام ، هو القبر منذ حين موته الی يوم القيامة ، ولاشك انه موقوف علی بقاء الروح مدركة وتعلّقها بالبدن ليتمكّن من الاحساس باللذة والألم ويقدر علی اجابة الملكين ، واستبعاد تعلّقها بمن اكلته السباع اواحرق وتفرّقت اجزاؤه يميناً وشمالاً ، مدفوع بالنظر

الی قدرةالله ، تعالی ، القادر علی حفظاجزائه الاصليّةعن التفتت اوجمعها بعده، وتعلق الروح بها تعلّقاً ، ولذا قال فی الکشّاف وکذا فی جوامع الجامع : یجوز ان یجمع الله من اجزاء الشهید جملة فیحییها ویوصل الیها النعیم وان کانت فی حجم الذرّة .

واعلم ان عذاب القبر ممّا اتّفقت علیه الامة سلفاً وخلفاً ، وقال به اکثر اهل الملل ولم ینکره من المسلمین الاشرذمة قلیلة ، واخبار الواردة فیه من الجانبین غیر محصورة وهو امر ممکن عقلاً ، لانّه امّا للنفس فقط ، وهو ممکن ، لجواز بقائها ، فجاز ان یعذ بها الله فی القبر وهو البرزخ ، اولها مع البدن ، وهو ایضاً ممکن لجواز ان یحصل للبدن بتأثیر قدرةالله مایستعدّ به ثانیاً لقبول علاقة النفس، فمع امکانه واخبار المخبر الصادق عنه لاوجه لانکاره ، قال الله ، تعالی «النار یعرضون[1] علیها غدوًّ اوعشیاً» ، قال الصادق ، علیه السلام : هذا فی نار البرزخ قبل یوم القیامة، اذلاغدوّ ولاعشیّ فی القیامة : ثم قال : ثم تسمع قوله، عزوجل : ویوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشدّ العذاب ، ولعلّه ، علیه السلام، اشار الی ان هذا العطف یستدعی ان یکون العرض علی النار[2] غدوّاً وعشیّاً ، غیر العذاب بعد قیام الساعة ، فیکون فی القبر . وقال فی الذکری : تظافرت الاخبار بعذاب القبر ، نعوذ بالله منه ، وقدمرّ طرف منها ، وقوله : النار یعرضون علیها غدوّاً وعشیّاً ویوم تقوم الساعة ، یدل علیه. ثم قال : وقدروی ابن مسعود ، ان ارواحهم فی اجواف طیر سود یعرضون علی النار بکرة وعشیاً الی یوم القیامة . وهو ایضاً صریح فی

۱- س ٤٠ ، ی ٤٩ .

۲- هذا مذکور فی مجمع البیان فی لفظ هذا معناه ، وقال القمی ذلک فی الدنیا قبل القیامة وذلک ان القیامة لایکون غدوّاً ولاعشیّاً ، لانهما انما یکونان فی الشمس والقمر فقال مایقول الناس فیها فقیل یقولون انها فی نار الخلد وهم لایعذبون فیمابین ذلک، فقال علیه السلام ، فهم من السعداء ثم قال علیه السلام انما هذا فی الدنیا ، فامّا فی نار الخلد فهما لاتکونان فی جنان الخلد ونیرانها ، قال وسئل الصادق علیه السلام عن هذه الآیة ، رممت علی المبنی المفعول ، وفی الذکری فی مقام ذکر الاخبار الدالة علی تعلق نهو قوله : یوم تقوم الساعة ، الآیة . منه .

بقائها مدركة الى يوم القيامة .

وقال صاحب التجريد : عذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه . القبر روضة من رياض الجنة اوحفرة من حفر النيران استنزهوا من البول[1] فان عامة عذاب القبر منه[2] .

وفى تفسير على بن ابراهيم ، وقوله : فيومئذ لايسئل عن[3] ذنبه . قال : منكم ، يعنى من الشيعة ، انس ولاجان، قال : معناه، من تولى امير المؤمنين عليه السلام وتبرء من اعدائه وآمن بالله واحل حلاله وحرم حرامه ، ثم دخل فى الذنوب ولم يتب فى الدنيا عذب بها فى البرزخ[4] ويخرج يوم القيامة وليس له ذنب يسئل عنه يوم القيامة . ومثله فى مجمع البيان عن الرضا ، عليه السلام ، وهذا مع قطع النظر عن القول بالاشباح المثالية وتعلق الروح بها مادامت فى عالم البرزخ، واما مع القول بها، كماهو صريح كثير من الاخبار ومنها خبر الكناسى ضرورة ان تفرج الأرواح فى الهواء وتطيرها فيه باعتبار تعلقها بالأبدان المثالية المتوسطة بين عالم الكثافة واللطافة دون اجسادها العنصرية المادية المحضة فلااشكال ، كمالا يخفى، نعم فى اثبات هذا العالم وهذه الاشباح بالبرهان العقلى

۱ــ قال الصدوق اكثر مايكون عذاب القبر من النميمة وسوء الخلق والاستخفاف بالبول . منه رحمه الله .

۲ــ هذا الخبر اسند فى تفسير على بن ابراهيم وكتاب الخصال الى على بن الحسين عليه السلام وفى رواية بشير الدهان الى الصادق عليه السلام وفى الشرح الجديد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وكلهم صلوات الله عليهم لاتحاد مستقاهم واحد . منه رحمه الله .

۳ــ س ٥٥ ، ى ٣٩ .

٤ــ واعلم انه لاشك ولاشبهة ان ولاية على بن ابيطالب حصن حصين وان لعلى واولاده شفاعة مقبولة ولكن المعاصى لاسيما الكبيرة منها اذااستحكمت بنيانها فى النفس لامحيص عن العذاب وسيأتى تحقيق هذه المسألة والنظر العميق فى مدلول هذه الروايات فى المقدمة ــ جلال آشتيانى ــ .

اشكال ، ولكنّه قدتأيّد بالظواهرالنقليّة ، ومنورائهم برزخ الىيوم يبعثون[1] وقد ذهبتاليه طائفة منالحكماء، حيثقالوا : انفىالوجود عالماً مقدارياً غيرالعالمالحسى، وهوواسطة بين عالمىالتجرّد والمادية ، وهوعالم عظيمالوسعة وسكّانها علىمراتب مختلفة فىاللطافة والكثافة ، ولابدانهم المثالية جميعالمشاعرالظاهـرة والباطنة ، يتلذذون ويتألّمون باللذات والآلامالنفسانية والجسمانيّة ، هذا .

وفىالحديثالقدسى : يابنآدم خلقتك للبقاء وانا حىّ لااموت ، اطعنى فىما امرتكبه وانته عمّا نهيتكعنه ، اجعلك مثلى حيّاً لايموت ... الحديث وهوصريح فىبقاءالنفوسالمطيعة دائما وعدم موتها ابداً ولاقائلبالفصل ، فتثبتبهابدية جميع النفوسالبشريّة ودوامها وهوالمطلوب .

ودخل علىبنمحمد ، عليهماالسلام،علىمريض مناصحابه وهـويبكى ويجزع للموت ، فقالله : ياعبدالله تخاف منالموت لانّك لاتعرفه ... الىقوله : فاذا انت وردتعليه وجاوزته ، فقدنجوت منكلهمّ وغمّ واذى ، ووصلت الىكلسرور وفرح. كذا فىاعتقاداتالصدوق فىبابالاعتقاد فىبقاءالنفوس دائما وعدم فنائها ابـداً . والوجهفيه ، انّها لوكانت هالكة بهلاكالبدن اوبعده ، لماكانت واصلة بعدالمفارقة الىكلسرور وفرح ، وناجية منكلهم وغم واذى ، وایّ اذى اوهم وغماشدمنالموت والفنـاء .

نقل مايدل علىالجمع والتفريق

وفىخطبة لعلى ، عليهالسلام ، مذكورة فىنهجالبلاغة ، قال بعدكلام : حتىاذا بلغالكتاب اجله والأمرمقاديره ، والحقآخرالخلق باوله ، وجاء منامرالله مايريده من تجديدخلقه ، امارالسماء وفطره ، وارجالأرض وارجفها ، وقلعالجبال ونسفها ، ودك

١ـ س ٢٣ ، ى ١٠٢ .

بعضها بعضاً من هيبة جلالته ومخوف سطوته ، واخرج من فيها فجدّدهم بعداخلاقهم وجمعهم بعدتفريقهم .

فی نهاية ابن الاثير ، اخلاق الثوب تقطيعه ، وقدخلق الثوب واخلق .

وفی القاموس ، الخلق ، محرّكة : البالی ، وخلق الثوب خلوقة وخلقاً : بلی .

فهذا صريح فی ان افناءالله للاجسام ، عبارة عن تفريقه اجزائها وازالته صورها واشكالها ، وتقطيعه اتصالها ، كمايذهب اليه من قال بامتناع اعادة المعدوم ، وان ليس المراد به ابطال ذواتها واعدامها بالمرّة ، كمايذهب اليه من قال بجوازاعادته ، لانّه حينئذ يلزم ان لايكون موضوع الوجودين والعدم المتخلّل بينهما شيئاً واحداً ، لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم، مع ان الحكم بان ــ ب ــ مثلاً فی الخارج هوماكان ــ ا ــ فی الخارج ، يستدعی حفظ الذات واستمرارها فی الخارج ، ولاينفع كونها محفوظة فی الذهن ، نعم الحفظ فيه ، انّما ينفع العلم بان ــ ب ــ كان ــ ا ــ واما ان ــ ب ــ كان ا ــ فی الخارج ، فلابدّ فيه من ان لايكون الذات مفقودة فی الخارج . ثم ان بنی علی مذهب من قال بان حقيقة الجسم هی الصورة الاتصالية ، وانها تبقی بعينها حال الانفصال، بناءاً علی ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات، اوان الجسم كالهيولی، ليس فی نفسه شخصاً ، ولاواحداً ولاكثيراً ، بل كل ذلك له بتبعيّة المقدار . يردعليه ان عاقلاً لايقول بانّه اذااحرق زيد ، فصار رماداً ، اوالقی فی ارض الملح فصار ملحاً، فحينئذ يبقی شخص زيد بعينه ، ضرورة مابه زيد ــ زيد ، لم يبق حينئذ ، وعلی هذايلزم علی من قال بامتناع اعادة المعدوم وكان قائلاً بالمعادالجسمانی، ان يقول مثل مايقوله مثبت الجزءالصوری، من ان الاجزاء المادية باقية بعينها ، ويتبدّل مايكون به الشخص شخصاً الی مايماثله وبه يأوّل الآيات والروايات الواردة فی المعاد ، كماهوطريقتهم فی تأويل الظواهر اذادلّ القاطع علی خلافه .

وان بنی علی مذهب من قال بالجزءالصوری فی الاجسام ، فله ان يقول ، يكفی

فی المعاد البدنی کون الأجزاء المادیة باقیة بحالها وان تبدّلت الصورة، فان تشخّص البدن انّما هو بالنفس، فلا یمتاز ولا یتعیّن الا بها[1] وجوهریة هذا الانسان واحدة فی الدنیا والآخرة وروحه باق وان تبدّلت الصورة علیه، فهو هو، وان کانت صورته فی الآخرة صورة کلب او خنزیر، او ضرسه مثل جبل احد، تغلیظاً للعقوبة، او کانوا جُرداً مرداً مکحلین ابناء ثلاث وثلاثین علی خلق آدم، طولهم ستّون فی عرض سبعة اذرع لیتوفّر علیهم اللذات، کما ورد فی الاخبار.

وتوهّم التناسخ مندفع بانّ امتناعه انما یتم بالدلیل النقلی وهو لا یشمل تلک الصورة، بل نقول، هذا عین الحشر الجسمانی، علی ان التناسخ الممنوع شرعاً وعقلاً، هو ان تعود الروح الی بدن غیر بدنها فی عالم العناصر، فعودها الی بدنها الاول الباقی بمادته، او الی بدن آخر فی غیر هذا العالم لا یسمّی تناسخاً.

[بیان الفرق بین قول المسلمین فی المعاد وبین قول اهل التناسخ]

وقال الرازی فی نهایة العقول: ان المسلمین، یقولون: بحدوث الارواح وردها الی الابدان، لا فی هذا العالم، والتناسخیة، یقولون: بقدمها وردّها الیها[2] فی هذا العالم، وینکرون الآخرة والجنة والنار، وانّما کفروا من اجل هذا الانکار.

ومن هنا علم: ان القول بتعلّقها بعد مفارقتها ابدانها العنصریة بالأبدان المثالیة لیس قولاً بالتناسخ. هذا، وفی الحدیث النبوی: «ینشیء الله النشأة الآخرة علی عجب الذنب ...» الذی یبقی من هذه النشأة الدنیا، فعلیه ترکب النشأة الآخرة.

۱ـ ولهذا یکون زید زیداً، واعضاؤه تنسب الیه، ویعرف به، ویحکم بوحدته، وان تبدل انواعاً من التبدّل. منه رحمه الله.

۲ـ بناءاً علیهذا تعلّق الروح بالبدن العنصری فی العالم العنصری تناسخ باطل عقلاً، لان دلیل بطلان التناسخ رجوع الشیء الی نقصان ذاته وان الشیء لا یقتضی فناء ذاته ولا یرجع من الآخرة الی الدنیا ابداً، ولذا قال تعلق الروح بالبدن فی الاخرة حشر و فی هذا مدار البحث.

وفی روایة اخری : «کل ابن آدم یبلی الاعجب الذنب» .

وفی تفسیر ابی محمد العسکری ، علیه السلام ، فی قوله ، تعالی : فقلنا اضربوه ببعضها[1] اخذوا قطعة وهی عجب الذنب الذی منه خلق آدم وعلیه یرکب اذا اعید خلقة جدیداً .

وقد اشار الیه البیضاوی فی تفسیره : وعجب الذنب : اصله الذی ینبت منه الذنب، قیل : وامره عجب ، لانه اول ماخلق وآخر مایخلق .

وفی القاموس : العجب بالفتح : اصل الذنب ، ومؤخر کل شیء .

وفی نهایة ابن الاثیر بعد نقل الحدیث : العجب بالسکون ، العظم الذی فی اسفل الصلب عند العجز وهو العسیب من الدواب[2] .

ومنهم من اوله بالنفس ، وبعضهم بالجواهر الفرد الذی لا ینتجزی .

قیل : اذا عدم الشیء بقیت ذاته المخصوصة ، فعند العود یعطیها الله الوجود وهو قول جمهور المعتزلة، بناءاً علی ان المعدوم شیء .

وقیل : ان الصورة[3] البرزخیة بکمالاتها آخر مایکتسب من البدن العنصری، فصح التعبیر عنها بعجب الذنب الذی هو مؤخر البدن وعلیه یقوم البدن .

وفی الکافی وکذا فی الفقیه عن عمار الساباطی عن الصادق علیه السلام ، انه سئل عن المیت هل یبلی جسده ؟ قال : نعم ، حتی لایبقی له لحم ولاعظم الاطینته التی خلق منها ؛ فانها لاتبلی تبقی فی القبر مستدیرة حتی یخلق منها کما خلق اول مرة[4] .

۱ــ س ۲ ، ی ٦٨ .

۲ــ العسیب عظم الذنب و منبت الشعر منه . منه رحمه الله .

۳ ــ هذا ماقاله القاشانی ، قدس سره ، منه رحمه الله .

٤ ــ فی الذکری روی عنه علیه السلام انه قال انا اکرم علی ربی من ان یترکنی فی قبری اکثر من ثلاثه ایام ، (فی الخلاف ، ص ۱۱۱ ، مسئاله ٨٤ عمید) روی انه ، صلی الله علیه وآله قال انا لانترك فی القبر .

والظاهر اذ هذا مخصص بغير سيّد المرسلين واوصيائه المعصومين ، صلوات الله عليهم اجمعين ، لما فى الفقيه فى حديث طويل ، قالوا وقد رممت[1] يارسول الله ، يعنون صرت رميماً ، فقال كلا ، ان الله ، عزوجل ، حرّم لحومنا على الارض ان تطعم منها شيئاً .

وفيه عن الصادق ، عليه السلام : ان الله ، عزوجل ، حرّم عظامنا على الارض ولحومنا على الدود ، ان تطعم منها شيئاً . هذا .

وفى نهاية ابن اثير : طينة الرجل ، خلقه واصله ، ولاشك ان الاصل الذى خلق منه الانسان هو النطفة ، كما سيأتى ، فالمراد بالطينة هنا مابه تتولّد الاجزاء الاصليّة من العظم والعصب والرباط ، اوهى نفسها على رأى من فسّرها بمايكون لكل بدن قبل الاكل ، وفسّر الفضليّة بماحصل له بالغذاء ، فهذا الخبر اشارة الى ان الاجزاء الفضليّة تتفرق وتتلاشى ، ويبقى مابه تتكون الاجزاء الاصلية بحاله ليكون كالمادّة يخلق منها كماخلق اول مرّة ، اما بضمّ الأجزاء اليها بعد التفتّت والتشتّت ، او بانشائها منها مرّة اخرى كماانشأها منها فى المرّة الاولى[2] .

وانما تبقى مستديرة لكونها فى بدو الفطرة حين كونها فى الرحم كذلك ، لان الماء ان السطح الظاهر من الماء الواقف اينما كان يكون قطعة من سطح كرى مركزه مركز العالم

---

۱ ــ رممت على المبنى للمفعول ، وفى الذكرى فى مقام ذكر الاخبار الدالّة على تعلّق النفس بالابدان المثالية ، ومنها ماروى من الطريقين عنه ، صلى الله عليه وآله ، قال حياتى خير لكم ومماتى خير لكم ، قالوا يارسول الله وكيف ذلك ؟ قال واما حياتى فان الله يقول وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم ، واما مفارقتى اياكم فان اعمالكم تعرض على كل يوم فماكان من حسن استزدت الله لكم ، وماكان من قبيح استغفر الله لكم ، قالوا وقد رممت ، الحديث . منه رحمه الله .

۲ ــ ويؤيده ماسيأتى من ان الله اذااراد ان يبعث الخلق مطر السماء على الارض اربعين صباحاً ، فاجتمعت الاوصال وتبتت اللحوم . منه رحمه الله .

لانه لوكان سطحاً مستوياً ، لكان جزءمنهاقرب الى المركز وجزءمنه ابعد ، فيميل الماء من الموضع الابعدالى الموضع الأقرب، لأنه سيّال مائل الى مركزالعالم بالطبع، والهواء غيرممانع له فيثقل [فينتقل] من موضع الى موضع اخرتتشابه نسبة جميع اجزاء سطحه الظاهر الى مركزالعالم ، فيصير قطعة من سطح كرة مركزها مركزالعالم .

ولااستبعاد فی بقائها بحالها بالنظرالى قدرةالله القادر ، فلاحاجة الى تأويلها[1] و تأويل عجب الذنب بالصورة البرزخية الباقية بعدالموت ، ولا الى القول بان استدارتها كناية عن انتقالها من حال الى حال من الدوران بمعنى الحركة ، يعنى انها مأخوذة من دار يدور دوراً ودوراناً ، بمعنى منتقلة من حال الى حال ومن شأن الى شأن .

والحاصل : ان ماسوى الطينة لايبقى ، وانّما تبقى الطينة مستديرة مستديمة مستمرة فی جميع مراتب التغيّر دائرة منتقلة من حال الى حال مع بقائها بذاتها حتى يخلق منها كما خلق اول مرّة ، وقد يفسّر بمعنى مدوّرة بناءاً على صيرورتها بسيطة ، وقد أومأنا الى ماهوقريب منه ، فتذكّر . وكذلك لاحاجة الى القول بانها انمالاتبلى، لأنها لاتقبل البلى ، لانّه خلاف الأظهر ، بل هوخلاف الشرع الانور لابتنائه على القواعد الفلسفية .

وقال آخوندنا المراد ، قدس سره ، فی حواشيه على من لايحضره الفقيه : يمكن ان يراد بالطينة ذرّة من الذرات المسئولة فی الأزل بقوله : الست بربّكم[2] بعدماجعلت قابلة للخطاب بتعلق روح كل واحدة بها ، فيكون بدن كل انسان مخلوقاً من ذرّة من تلك الذرّات فينميها الله ، تعالى الى ماشاء من غاية ثم يذهب عنها مازادعليها وتبقى مستديرة فی القبر الى ماشاءالله ثم يزيد فيها تلك الزيادات وقت الاحياء .

اقول : فيه نظر ، امّا اولاً ، فلانه يستلزم القول بأزلية النفوس والأرواح، وهو

١ــ المأول القاشانی قدس سره . منه .

٢ــ س ٧ ، ی ١٧١ .

مع کونه خلاف ماذهب الیه الملیون من المسلمین وغیرهم (اذلاقدیم عندهم فی الوجود الاالله ، والاخبار المتواترة من طرق الخاصة والعامّة، بل هو من ضروریات الدین) باطل، لماتقرر من انها حادثة بحدوث البدن کما اشار الیه فی التجرید بقوله : «وهی حادثه، وهو ظاهر علی قولنا[1] وعلی قول الخصم . لوکانت ازلیّة ، لزم [اما] اجتماع الضدین ، او بطلان ماثبت ، اوثبوت مایمتنع» .

واما ثانیاً ، فلأن المسئول والقابل للخطاب والفاهم له والمطلوب منه الجواب ، لاشك انه الروح المجردة القائمة بذاتها، لاالذرّة المتعلقة هی بها، وانما الاحتیاج الی الذرة من ان تصیر آلة لها فی تکلّمها الحقیقی بلسانها المقالی لتتمکن بذلك علی الجواب عن السؤال ، ولاشبهة فی ان الذرة التی مأة منها زنة شعیر کماصرّح به فی القاموس ، غیر صالحة للالیة الکذائیة ، فتعلّقها بها ممّا لافائدة له اصلاً .

واما ثالثاً : فلان بدن کل انسان الاآدم ابی البشر وعیسی ، انما هو مخلوق من النطفة کماهو صریح العقل والنقل «ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین ، ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین ، ثمّ خلقنا النطفة[3] علقة ... ، فلینظر الانسان ممّ خلق من[3] ماءدافق، اولم یر الانسان اناخلقناه من نطفة فاذا هو خصیم[4] مبین» .

وامّا العقل : فالمقرر عندهم ، ان نفس الأبوین تجمع بالقوة الجاذبة اجزاءغذائیة،

۱ــ قوله : علی قولنا الخ ای علی قول الملیّین القائلین بحدوث العالم بأسره ، والنفس الناطقة من العالم لامحالة لیس علی ماینبغی، فان هذا الحدوث لایستلزم الحدوث مع الابدان، وان کان المراد مطلق الحدوث ، فای وجه جعله مسئلة علیحدة . علی ان الحجة التی تمسّك بها علی الحدوث لایجری الا فی المادیات ــ منه قدس سره الشریف .

۳ــ س ۸٦ ، ی ٥ــ٦ .

٤ــ س۳٦ ٤ ی ۷۷ .

ثم تجعلها اخلاطاً و تفرزمنها بالقوة المولّدة مادةالمنی و تجعلها مستعدة لقبول‌قوة من شأنها اعدادالمادة لصیرورتها انساناً ، فتصیر بتلك‌القوة منیّاً، و تلك‌القوة‌تكون صورة حافظة لمزاج المنی ـ كالصورةالمعدنیة ـ ثم ان‌المنی تتزایدكمالاً فی‌الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الی‌ان‌تصیر مستعداً لقبول‌نفس‌اكمل تصدرعنهامع حفظ‌المادةالافعال‌النباتیّة ، فتجذب الغذاء وتضیفها الی تلك‌المادة فتنمیها،فتتكامل المادة بتربیتها ایاها ، فتصیر تلك‌الصورة مصدراً مع ماكان یصدر عنها لهذه‌الافاعیل، وهكذا الی‌یصیر مستعداً لقبول نفس‌اكمل‌تصدر عنها مع‌جمیع‌ماتقدم‌الافاعیل‌الحیوانیه ایضاً فتصدرعنها تلك‌الافاعیل ، فیتم‌البدن و یتكامل الی ان‌یصیر مستعداً لقبول‌نفس ناطقة تصدر عنها مع‌جمیع ماتقدم‌النطق وتبقی مدبرة الی‌حلول‌الأجل .

واما رابعاً : فلانه یلزم ان‌تكون اصول‌الابدان واجزاؤها الاصلیة ازلیة قدیمة، والحادث انما هوا جزاؤها الفضلیة التی تزید و تنقص ، ولم‌یقل‌به‌احد .

و اما خامساً : فلأنه لایظهر حینئذٍ وجه لبقائها مستدیرة ، لأن‌كون‌الذرّة و هی صغارالنمل مستدیرة مع‌انه غیر معهود ولا معروف ، ممّا لادلیل علیه‌لاعقلاً ولانقلاً .

واما سادساً : فلان تلك‌الذرّات‌المسئولة فی‌الأزل بعد ماجعلت قابلة للخطاب، ان‌كانت فی‌تلك‌المدّةالمتطاولة الغیرالمتناهیةكاسبة ، فأین مكسوباتها ؟ وان‌لم‌تكن بل‌كانت مهملة معطلة، فیلزم‌التعطیل، مع‌انه‌لاوجه لتعطّلهامع‌بقائها و بقاء ماتعلقت‌بها وكونها قابلة للخطاب والسؤال والجواب ، فیلزم‌ان‌یكون لكل انسان علوم‌وكمالات و نقصان و جهالات غیر متناهیة، و طول‌العهد لوكان منسّیاً، لماكان منسیاً‌للجمیع خصوصاً ماهو قریب‌العهد . ولایجد انسان من نفسه شیئاً من ذالك .

واماسابعاً: فلان تلك‌الذرات‌المسئولة فی‌الازل لماجعلو اعقلاءعارفین‌التوحید، فاهمین‌الخطاب بتعلق روح‌كل‌واحدةبها ، وجب‌ان‌یتذكروا المیثاق ، لأن‌اخذه انما یكون حجّة علی‌المأخوذ علیه‌اذاكان‌ذاكراًله، وكیف یجوز ان‌ینسی‌جمیع‌العقلاءشیئاً

كانوا عرفوه وميّزوه حتى لايذكره واحدمنهم ، وان طال العهد . الاترى ان اهل الآخرة يعرفون كثيراً من احوال الدنيا حتى يقول اهل الجنة لاهل النار : «ان قدوجدنا[1] ماوعدنا ربّنا حقاً» ولوجاز ان ينسوا ذلك لجاز ان يكون الله قدكلّف الخلق فيما مضى ، ثم اعادهم ، اما ليثيبهم ، اوليعاقبهم ، ونسوا ذلك ، وذلك يؤدى الى الجهل ، والى صحة مذهب التناسخيّة ، فان من اقوى الدليل فى الرد عليهم ، ان النفس المتعلقة بهذا البدن لوكانت منتقلة اليه من بدن آخر ، لزم ان يتذكر شيئاً من احوال ذلك البدن ، لأن محل العلم والتذكّر هوجوهر النفس الباقى ـ كماكان ـ واللازم باطل قطعاً . فلهم ان ينقضوا هذا الدليل بقصّة العهد والميثاق ويقولوا : لاواقعة اعظم من هذه الواقعة ولامحفل اجمع من هذا المحفل الذى جمع فيه الخلائق اجمعين ، ولايجد احدمنهم من نفسه تذكّر شىء من هذه الواقعة اصلاً ، بل ينكره غاية الانكار . واما ادّعاء[2] بعض المتصوفة تذكّره وبقاء لذة الخطاب فى اذنه ، فهو هذيان عنداهل الاديان. فالصحيح فى ذلك توجه الخطاب الى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله بماشاهدوه من آثار الصنع فى انفسهم وفى باقى الموجودات ، فيكون ذلك من باب التمثيل حيث نزّل تمكينهم من العلم بدلائل الربوبيّة وتمكّنهم منه منزلة الاشهاد والاعتراف . واليه ذهب كثير من المحقّقين كالمرتضى والعلامة والبيضاوى وغيرهم من محصّلى الخاصة والعامة ، وانما طولنا الكلام وخرجنا به عن المقام لماهو المشهور بين الخواص والعوام «الكلام ينجرّ الى الكلام» ولنرجع الى ماكنّا فيه ، فنقول :

وبالجملة هذا الخبر يدل على ان اعادة فواضل المكلّف غيرواجبة ، وبه تندفع

۱ـ س ۷ ، ى ۴۲ .

۲ـ واعلم ان مسالة تذكّر العهود والمواثيق مذكورة فى اخبار اهل العصمة والطهارة وان النفوس موجودة قبل الابدان فى عالم الذّر والميثاق بوجودات جمعية مناسبة لعالمها وغيرموجودة بوجود نفسى جزئى الملازم للبدن ، ونحن نذكر هذه المسالة فى حواشينا على هذه الرسالة ـ سيدجلال آشتيانى ـ .

شبهة مشهورة ، هی ان المعاد البدنی غیر ممکن ، لأنه لو اکل انسان انساناً وصار جزء بدنه جزء بدنه ، فامّا ان لایعاد ، وهو المطلوب ، اویعاد فیهما معاً ، وهو محال ، اوفی احدهما وحده ، فلایکون الآخر معاداً بعینه ، وهذا مع افضائه الی ترجیح من غیر مرجح ، یستلزم المطلوب وهو عدم امکان اعادة جمیع الأبدان باعیانها ، وذلک لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلیة الباقیة ، وهذا الجزء فضل لایجب اعادته .

نعم ، لوکان من الأجزاء الاصلیة للمأکول ، اعید فیه ، والا ، فلا . اویقال : اجزاء المأکول اصلیّة له وفضلیة للاکل ، حیث صارت غذاء له ، فیعاد کل منهما مع اجزائه الأصلیة ، فیرد اصلیة المأکول التی صارت فضلیة للاکل الی المأکول ویبقی اصلیة الآکل فیه ، فلایمتنع العود[۱] .

ثم انت خبیر بان الخبر یؤید القول بامتناع اعادة المعدوم ، تأمل .

وفی الإحتجاج عن[۲] ابی عبدالله الصادق ، علیه السلام ، قال السائل : اتّی له بالبعث والبدن قدبلی والأعضاء قدتفرّقت فعضو ببلدة تأکله سباعها وعضو باخری تمزقه هوامها وعضو قدصار تراباً یبنی به مع الطین فی حائطه ؟ قال ، علیه السلام ، ان الذی انشأها من غیر شیء وصوره من غیر مثال کان سبق الیه ، قادر ان یعیده کمابدئه ، قال : اوضح لی ذلک ، قال : ان الروح مقیمة فی مکانها ، روح المحسن فی ضیاء وفُسحه ، وروح المسیء فی ضیق وظلمة ، والبدن یصیر تراباً کمامنه خلق ، ومایقذف به السباع والهوام من اجوافها مما اکلته ومزّقته ، کل ذلک فی التراب محفوظ عند من لایعزب عنه مثقال ذرّة فی ظلمات الأرض ، ویعلم عدد الأشیاء ووزنها . وان تراب الروحانیین بمنزلة الذهب فی التراب ، فاذاکان حین البعث مطرت الارض مطر النشور فتربو الارض ثم تمخّض مخض السقاء ،

۱ـ : ویبقی اصلیة الآکل معه ـخ‌ل‌ـ .

۲ـ قوله : فی الاحتجاج . ای : کتاب احتجاج الطبرسی قده . و فی بعض النسخ : وفی احتجاج ابی عبدالله ، علیه السلام .

فیصیر تراب البشر کمصیر الذهب من التراب اذا غسل بالماء ، والزبد من اللبن اذا مخض، فیجتمع تراب کل قالب الی قالبه ، فینتقل باذن الله ، تعالی ، القادر الی حیث الروح ، فتعود الصور باذن المصوّر کهیئتها ، وتلج الروح فیها ، فاذا قد استوی لاینکر من نفسه شیئاً» .

اقول ، مخض الشیء حرّکه شدیداً . والسقاء ککساء : جلد السخلة تکون للماء واللبن، وقدجرت عادتهم بأنّهم اذا ارادوا ان یأخذوا الزبد من اللبن، یضعونه فی السقاء، ثم یحرّکونه حرکة عنیفة لیمتاز منه الزبد . والمراد ان الارض حین البعث بعد نزول أمطار اربعین صباحاً ، یحرّك تحریك السقاء شدیداً فیمتاز منها تراب البشر امتیاز الذهب من التراب بالغسل والزبد من اللبن بالتحریك . ثم الظاهر ان المراد ، ان البـــدن تستعدّ ثانیاً بتأثیر قدرة الله ، تعالی ، القادر لقبول علاقة النفس فیقبلها . فالمراد بالانتقال : الانتقال الکیفی الاستعدادی ، لا الاینی المسافی ، لأن انتقال البدن بلاروح وان لم یکن ممتنعاً بالنظر الی قدرة الله القادر ، لکنّه بعید . علی ان الروح لامکان لها ولاحیّز لتصور الانتقال الیها . فالولوج عبارة عن تعلّقها به ثانیاً ؛ تعلّق التدبیر والتصرف کماکانت اولاً ، لادخول شیء فی شیء ، لاستحالة ذلك فی المجردات .

ویمکن ان یقال : ان الروح وان لم یکن فی اصل جوهرها من هذا العالم ، الا ان لها مظاهر ومجالی فی الجسد، واول مظهر لها فیه بخار لطیف دخانی شبیه فی لطافته واعتداله بالجرم السماوی ، ویقال له : الروح الحیوانی ، وهو مستوی الروح الربانی الذی هو من عالم الامر ومرکبه ومطیّته قواه. فعبّر، علیه السلام، عن الروح بمظهره تقریباً الی الافهام، لأنها قاصرة عن فهم حقیقته . والمراد بکونها مقیمة[1] فی مکانها : کونها باقیة علی ماکانت

۱ــ وفی المقام تحقیق نذکره فی المقدمة ونقول ان المراد بکونها مقیمة فی مکانها ، عدم تنّزلها من عالمها الملکوتی ، الی عالمنا المادی ، لان تنزلها عن مقامها العالی و رجوعها بالبدن یتحقق التناسخ لان الفرق بین المعاد والتناسخ ان فـــی التناسخ الی الدنیا للتعلق ←

علیه من منزلتها ومرتبتها من غیر ان ینقص منها شیء من فضائلها اورذائلها المکتسبة فی دار الکسب . فهذا الخبر ایضاً صریح فی ان النفس بعدما فارقت البدن تکون باقیة اما منعّمة اومعذبة ، الی ان یردّها الله ، تعالی ، بقدرته الی بدنها ، وهو ایضاً صریح فی ان افناء البدن عبارة عن تفریق اجزائه واعادته عن جمعها .

وفیه ایضاً ایماء الی ماقاله المتکلمون من ان صحة الحشر الجسدانی مبنیة علی ثلاث مقدمات :

اما الاولی ، فهی ان مواد الأبدان قابلة للجمع والحیاة ، فان تعاقب الإفتراق والاجتماع والموت والحیاة علیها ، یدل علی انها قابلة لها بذاتها ، ومابالذات یأبی ان یزول ویتغیّر ، والیه الاشارة بقوله : فیجتمع تراب کل قالب الی قالبه .

واما الثانیة ، فانه ، تعالی ، عالم بها وبمواقعها ، والیه الاشارة بقوله : «ومایقذف به السباع ...» الی قوله : «ویعلم[1] عددالأشیاء ووزنها» .

واما الثالثة : فانه، تعالی ، قادر علی جمعها واحیائها، والیه الاشارة بقوله : فینتقل باذن الله تعالی القادر ، الی آخره .

وفی تفسیر علی بن ابراهیم عنه ، علیه السلام : «اذا اراد الله ان یبعث الخلق ،

→

ترجع النفس الی الدنیا ویتعلق بالبدن وفی المعاد یتعلق الروح بالبدن فی الآخرة من دون الرجوع الی الدنیا . والملاك فی بطلان التناسخ رجوع الشیء عن الفعلیة الی القوة ـ جلال آشتیانی ـ .

۲ـ ولایمکن الاعتماد فی المعاد الذی هو رأس بنفسه فی الضرورة الشرعیة علی خبر واحد ظاهر وغیر منصوص فی المراد والحق ان الحرکة الذاتیة والتبدل الجوهری تحکم بعدم ثبات الأشیاء وعدم بقائها فی آنین ـ المحرره الحقیر سید جلال الموسوی الآشتیانی هداه الله تعالی ـ .

مطر السما[1] علی الارض اربعین صباحاً ، فاجتمعت الأوصال و نبتت اللحوم ...» .

وفی امالی الصدوق مثله سواء ، وهو ایضاً صریح فی ان اعادة البدن بعد التخریب عبارة عن جمعه بعد التفریق ، کما یذهب الیه من قال بامتناع اعادة المعدوم ، اذ الاجسام بناءاً علی هذا المذهب لاتنعدم و لاتبطل ذواتاً کما هو رأی القائلین بجواز اعادة المعدومین ، بل تتفرق اجزاءاً و تخرج عن الانتفاع ، فاعادتها جمعها بعد التفریق ، لا ایجادها بعد الاعدام ، کما یذهب الیه هذا الفریق .

ویدل علیه ایضاً قصّة الخلیل ، علیه التحیة من الرب الجلیل : «فخذ اربعة[2] من الطیر ...» فانه یظهر منها انه ارید باحیاء الموتی تألیف اجزائه المتفرقة[3] بالموت .

وفی روضة الکافی عن ابی عبدالله الصادق ، علیه السلام ، قال : «لما رأی ابراهیم ملکوت السماوات والأرض ، التفت فرأی جیفة فی ساحل البحر ، نصفها فی البحر و نصفها فی البّر ، تجیء سباع البحر فتأکل مافی الماء ، ثم یرجع فیشدّ بعضها بعضاً فیأکل بعضها بعضاً ، وتجیء سباع البّر ، فتأکل منها فیشدّ بعضها بعضاً ، فیأکل بعضها بعضاً ، فعند ذلك تعجب ابراهیم ، علیه السلام ، ممّا رأی وقال : رب ارنی کیف تحیی الموتی ، قال کیف تخرج ماتناسل الذی اکل بعضها بعضاً . قال : اولم تؤمن ؟ قال : بلی ، ولکن لیطمئن قلبی . یعنی حتی اری هذا کما رأیت هذه الاشیاء کلها ، قال : فخذ اربعة من الطیر ، فصرهنّ الیك ، ثم اجعل علی کل جبل منهن جزءً . فقطّعهنّ و اختلطهن کما اختلطت هذه الجیفة فی هذه السباع التی اکل بعضها بعضاً ، فخلط ، ثم جعل علی کل جبل منهنّ جزءاً ،

۱ـ والمراد بالأمطار النازلة فی الارض قبل اجتماع الاوصال ونبت اللحوم امر آخر وان فی هذه الروایات الصادرة عن المقام التالّه الحقیقی والعلم الحق الأحدی علی قلب عیبة علوم الرسول اسرار لایحتملها المقام ونذکر شطراً منها فی المقدمة ـ جلال ـ .

۲ـ س ۲ ، ی ۲۵۹ .

۳ـ بالموتی ـ خ ل ـ .

ثم ادعهن یأتینك سعیاً[1] ، فلما دعاهن اجبنه وکانت الجبال عشرة» .

وفی قوله ، تعالی : «منها خلقناکم ، وفیها نعیدکم[2] ومنها نخرجکم تارة اخری» دلالة علی ان موادالابدان واجزائها المتفتتة المتفککه بالموت المختلطة بالتراب باقیة الی ان یألفها الله تعالی ، بقدرته علی الصورة السابقة ویرد الارواح الیها .

وفی اواخر کتاب الجنائز من الکافی وکذا من الفقیه عن الصادق ، علیه السلام : «ان الارواح فی صفة الاجساد فی شجر فی الجنة تتعارف وتتسائل ، فاذا قدمت الروح علی تلك الارواح ، تقول دعوها ، فانها قداقبلت من هول عظیم ، ثم یسألونها مافعل فلان ومافعل فلان ؟ فان قالت لهم : ترکته حیاً ، ارتجوه ، وان قالت لهم : قدهلك ، قالوا : قدهوی . هوی ، هوی بالکسر هویً : اذااحب ، وهوی بالفتح هویاً بالضم : سقط ، ای هوی فی الهاویة، لأن الجنة درجات والنار درکات. ولعلهم عرفوا ذلك من عدم قدومه بعدهلاکه علیهم ، لانه لوکان من اهل السعادة لکان قادماً علیهم ونازلاً علی ذلك الشجر الذی فی الجنة ، فعدمه دلیل علی عدمه ، فیدل علی اجتماع تلك الارواح واطلاعها علی من سفر من الدنیا الی الآخرة ، وظاهره یدل علی ان الارواح اجسام یسأل بعضها بعضاً ، ویقرب بعضها من بعض . فاما ان یراد بالأرواح ، الابدان المثالیة تسمیة للشیء باسم ماحل فیه ، اوالمراد بکونها فی صفة الاجساد ، تعلقها بماله صفتها وهوالابدان المثالیة، فعبر عنها بمظاهرها تقریباً الی الافهام . وعلی هذا فالظرفیة مجازیة باعتبار تعلقها بالقالب المثالی فی عالم البرزخ، والافهی مجردة غیر مکانیة. وقدقال الصادق، علیه السلام: مثل المؤمن وبدنه کمثل جوهرة فی صندوق اذااخرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم یعبأبه . کذا فی بصائرالدرجات ، وفیه ایماء لطیف الی ان محل الثواب والعقاب انماهو جوهرالنفس الناطقة بای بدن تعلقت من العنصری والمثالی ، کماهوصریح

۱ــ س ۲۰ ، ی ۵۷ .

۲ــ س ۲ ، ی ۲۵۹ .

حدیث العقل ایاك اعاقب و ایاك[1] اثیب .

فان قلت : فیلزم ایصال الثواب والعقاب الی من یماثل من یستحقهما . قلت : المستحق لهما هو النفس المجردة الباقیة بعد خراب البدن، والمدرك للذة والالم وان كان جسمانیاً انما هو النفس والبدن آلة لها فی افعالها التی تستحق بها الثواب والعقاب، وكذا بعض اللذات والآلام ولا محذور فی ان یكون استحقاقها لهما عند تعلقها بآلة وایصال احدهما عند تعلقها بآلة اخری . یؤیده ما فی الاحتجاج عنه ، علیه السلم ، انه قال : وبها یؤمر البدن وینهی ویثاب ویعاقب وقد تفارقه ویلبسها الله، تعالی، غیره كما تقتضیه حكمته. وما فی بصائر الدرجات ایضاً ،عن الباقر علیه السلام، قال : كنت خلف ابی وهو علی بغلته، فنفرت ، فاذا هو شیخ فی عنقه سلسلة ورجل یتبعه ، فقال : یا علی بن الحسین اسقنی . فقال الرجل لا تسقه لا سقاه الله ، وكان الشیخ معاویة ، وهذا كما انه صریح فی بقاء النفس بعد مفارقتها البدن العنصری ، كذلك صریح فی تعلّقها بالقالب المثالی فی عالم البرزخ لیكون آلة لها فی ایصال الثواب والعقاب . ویظهر منه ومن نظائره انهم علیهم السلام ، كانوا یشاهدون اهل البرزخ وما هم فیه من الثواب والعقاب ، وانما حجبوا عن ابصارنا لضرب من المصلحة ، اولئلا یختل امر التكلیف، ولذا رأته البغلة فنفرت ، وقد اخفی الله شخصه عن سائر افراد المكلفین ، هذا . وقال علیه السلام : ان الارواح لا تمازج البدن ولا تداخله ، وانما هی الكلل للبدن محیطة بـه . یعنی احاطة التدبیر والتصرف كاحاطة

۱ــ هذا بناء علی ان المراد من العقل فی هذا الحدیث هو البدن المثالی كما صرّح بـه بعض الافاضل ، فالمراد باقبالها اقبالها الی عالم المجردات ، وبادبارها تعلّقها بالبـدن والمادیات . منه (التصحیح قیاسی) اقول : ان الابدان المثالیة من مراتب درجات النفس ، المتعقلة فی مرتبة والمتخیلة فی مرتبة والحس والمحسوسات فی مقامها النازل ، والبدن المثالی لیس متعلق النفس ای النفس لا یتعلق بالبدن المثالی تعلق التدبیر وهو لا یتعلق بالبدن المادی بالتعلق التدبیری و فی المقام مطالب ودقایق لا یحتملها الباحث علی طریقة المتكلمین والظاهریّین ونذكرها فی المقدمة مفصّلة --جلال- .

الملك بممالكه ، والكلل محرّكة الحاكم ، فيه ردّ صريح على النظام وابن الراوندي وغيرهما من منكري تجرّدها ، فيدلّ على انّها ليست قوة جسمانيّة حالة في المادة ولا جسماً بل هي لا مكانيّة لا تقبل اشارة حسيّة وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان تكون داخلة فيه باجزائه اوالحلول ، وهذا مذهب الفلاسفة من المتقدمين والمتأخرين، ووافقهم على ذلك كثير من المسلمين كالغزالي والراغب الاصفهاني والمحقق الطوسى وغيرهم وجمع من الصوفية . وخالفهم فيه الجمهور بناءاً على نفيهم المجردات مطلقاً عقولاً كانت اونفوساً قائلين بانها لووجدت ، لشاركت الواجب[1] في التجرّد ، ولزم تركّب ذاته من الامر المشترك وممّا به يمتازعنه وهو محال . وفساده ظاهر ، لأن المشاركة في الاعراض[2] ولاسيما في السلوب والاضافات لا يقتضي التركيب في الذات .

وفي كتاب توحيد المفضّل بن عمر المنقول عن ابي عبدالله الصادق ، عليه السلام ، في الرّد على الدهرية ، قال عليه السلم بعد ان ذكر الله عزوجل والعجز عن ان يدرك : فان قالوا ، ولم استتر ؟ قيل لهم : ما يستتر بحيلة يخلص اليها كمن يحتجب عن الناس بالأبواب والستور ، وانما معنى قولنا : استتر ، انّه لطف عن مدى ماتبلغه الاوهام . كمالطف النفس وهي خلق من خلقه وارتفعت عن ادراكها بالنظر . وهذا يدلّ على ان النفس لطيفة لاهوتيّة لا يمكن العلم بكيفيّتها ولا الاحاطة بها ، فلوكانت جسماً اوجسمانية لامكن ادراكها بالنظر والدليل وهوظاهر .

وفي الكافي عنه ، عليه السلم ، ان ارواح المؤمنين في حجرات في الجنة يأكلون من

۱ــ اويقال : ان التجرّد وصف الوجود ونحو من الوجود ، والوجود اوالوجوب من المفاهيم الصادقة على انحاء الحقائق ، لأن الوجود بسيط والبسيط لايقبل التركيب والفرق بين مراتب الوجود انمايكون بالتشكيك والحقايق المشككة غير مركبة من الجنس والفصل والاختلاف بين مراتبها انمايكون بالشدة والضعف والكمال والنقص وانه تعالى رفيع الدرجات لان الحقايق الصادرة عنه من درجات وجوده ومراتب شئونه «آشتيانى» .

۲ــ وفيه مالايخفى على الفطن ان التجرد ليس من الاعراض اوالسلوب على مشرب التحقيق .

طعامها ویشربون من شرابها ویقولون : ربّنا اقم لنا الساعة وانجزلنا ماوعدتنا والحق آخرنا بأوّلنا . لعلهم طلبوا ذلك فی الجنّة المغربیة مع ماهم فیه من طعامها وشرابها ، لکونه ناقصاً فی جنب ماینالونه بعد اقامة الساعة وانجاز الوعد الصدق من التقرب والزلفی بالدرجات العلی والعیش بالحیاة الطیبة والانس الدائم بعد ان دخلوا الجنة التی وعدهم الله بالسنة انبیائه ، علیهم السلام ، فانهم یجلسون فیها علی سرر موضونة متّکئین علیها متقابلین یطوف علیهم ولدان مخلدون باکواب واباریق وکأس من معین لایصدعون عنها ولاینزفون وفاکهة ممّا یتخیرون ولحم طیر مما یشتهون وحور عین کامثال اللؤلؤ المکنون جزاء[1] بماکانوا یعملون. و فی روایة اخری عنه ، علیه السلم : فاذا قبضه الله صیّر تلك الروح فی قالب کقالبه فی الدنیا ، فیأکلون ویشربون ، فاذا قدم علیهم القادم ، عرفوه بتلك الصورة التی کانت فی الدنیا . الظاهر ان تلك القوالب المثالیة والأشباح البرزخیّة تحدث بقدرة الله القادر حین مفارقتها ابدانها العنصریة وقطعها تعلقها بها ، فتتعلق بتلك القوالب ضرباً من التعلق مادامت فی عالم البرزخ . ویحتمل ان یکون فی هذا العالم لکل احد مثال موجود قائم بذاته ، کما نقل نظیره عن افلاطون الآلهی : ان للموجودات صوراً مجردة فی عالم الإله المقدس[2] وربما یسمّیها المثل الالهیة .

ویؤیده مافی الخبر عن سیّد البشر : لکل احد مثال کلما فعله[3] فعل ذلك المثال ، فاذا فعل حسناً اطلع الله علیه الملکوت ، واذا صنع سوء ضرب الله بینه وبین الملکوت حجاباً

۱ــ س ٥٦ ، ی ١٥ــ٢٤ .

۲ــ مثل افلاطونی دارای مقدار وتجسّم نمی‌باشد ، بل‌که مثل نوری حقایق عقلیه مجرده‌ئی هستند که ازعقول طولیه صادرند واشباح مثالیهٔ مقداریه که همان افرادبرزخیّه باشند بنظر تحقیق قالب مثالی ارواح وبدن متعلق نفوس نیستند بل‌که قوالب مثالی متعلق ارواح وابدان نفوس ، صوربرزخیه حاصل ازحرکت جوهری نفس وصورمثالی ناشی از اعمال ونیات بل‌که صوراعمال ونیاتند که ازمراتب برزخی وجودنفوسند ومقام تجرد عقلی صورت محشوردرقیامت می‌باشند ــ‌محرره ج‌ــ .

۳ــ وهذا المثال یمکن ان یکون المثل العقلیة والفرد العقلانی لکل فرد مادی من الانسان مثلاً والقالب المثالی والصورة المادی مظهر ظهور افاعیل المثال وتجلیّات الفرد العقلانی.

فلایطلعون علیه . وعلیه انزل یامن اظهر الجمیل وستر القبیح . وبعضهم اول هذه القوالب المثالیة بالقوة الباطنة الجزئیة ، قال : فانها عندالتحقیق قوة نفسیة لاجسمیة ، وباطنیتها ومادیتها کباطنیة النفس ، ومادیتها لاکباطنیة الجسم ومادیته ، قال : وهی النفس من حیث انها مستعدة لادراک الصور والمعانی بلاتوسط القوی الجسمیة، وهی باقیة بعدالموت وان لم یکن بقاؤها دائما .

ولایخفی انه بعید عن سیاق الاخبار بل مثل هذا التاویل القبیح المستکره، ردللاخبار وطعن فی الآثار وبمثله یضلّون ویضلّون .

وعنه ، علیه السلام، انه سئل عن ارواح المؤمنین، فقال : فی الجنة علی صور ابدانهم لورأیته لقلت فلان ، الظاهر ان المراد بالجنة فی هذا الخبر وامثاله الجنّة المخلوقة فی المغرب التی الیها تخرج ارواح المؤمنین علی صور ابدانهم العنصریة المراد بها الاشباح المثالیة فی عالم البرزخ کما مرّ فی حدیث الکناسی عن الباقر ،علیه السلم، ولیس المراد بها الجنة التی یدخلونها بعدقیام الساعة بابدانهم العنصریة بعد جمع اجزائها المتفرقة، کما هو الظاهر والمصرح به فی قول الباقر علیه السلم ، فانه یخدله خدّ الی الجنّة التی خلقها الله فی المغرب ، فیدخل علیه منها الروح فی حفرته الی یوم القیامة ، فیلقی الله فیحاسبه بحسناته وسیئاته ، فامّا الی الجنّة اوالی النار . فماقاله الشیخ البهائی «قدس سره» فی الاربعین : «ظاهرقوله : فی الجنة ، یعطی ، ان الجنة مخلوقة الآن ، ومن قال بخلق الجنة قال بخلق النار» محل نظر[1] وتأمّل ، اذالمراد بهذه الجنة لیس هو الجنّة المتنازع فیها بین الأشاعرة والمعتزلة ، بل المراد بها الجنّة المغربیة ، ولعل ماسقطه فی تلک الورطة

←

ویمکن ان یکون المراد الفرد البرزخی الذی به یصل الفیض فی الابدان وقواها ، ویمکن ان یشمل کلامه علیه کلا الفردین وقصد صلی الله علیه وآله ، الصورة النوریة العقلیة والصورة

١ــ واعلم لفظة الجنة مشترکیة بین الجنة الصعودی والنزولی، جنّت صعودی نتیجة الشجیّة المحررة البرزخیة ــجلال آشتیانیــ .

هو اشتراك لفظة الجنة والغفلة عن محل النزاع ، وعنه ، عليه السلم : ان الميّت يزور اهله كل يوم اويومين اوثلاثة اوجمعة اوشهر اوسنة على قدر منزلته وعمله ، فينظر اليهم ويسمع كلامهم ويرى المؤمن مايحبّ ويسترعنه مايكره، ويرى الكافر مايكره ويسترعنه مايحب . وظاهر انهذاكلّه بابدانهم المثالية ، ولذا لماسأل السائل فقال : فى اى صورة يأتيهم ؟ فقال : فى صورة طائر لطيف يسقط على جدرهم ويشرف عليهم . وفى خبر آخر : فيأتيهم فى بعض صور الطير. وفى آخر : فى صورة العصفور، او اصغر من ذلك، فيبعث الله تعالى معه ملكاً، فيريه مايسرّه ويسترعنه مايكره، فيرى مايسره ويرجع الى قرةعين. كل ذلك وفى الكافى وفيها وفى غيرها دلالة على ان للارواح[1] رجوعاً الى الدنيا قبل يوم القيامة ، و لكنه يشكل بقوله تعالى: «الم يروا كم اهلكنا قبلهم من القرون انهم اليهم[2] لا يرجعون» الا ان يقال: المراد نفى رجوعهم اليهم فى صورهم الاصلية وابدانهم العنصرية. وفيه انه ينافى اخبار الرجعة، ولذا قال فى الكشاف: «وهذا ممّا يرد قول اهل الرجعة» وفيه ان غاية مادلّت عليه الآية ان القرون الخالية لايرجعون بصورهم الاصلية الى العباد المستهزئين للرسل مدّة حياتهم ، وامّا دلالتها على انهم لايرجعون ابداً لا اليهم ولا الى غيرهم ، اوان غيرهم لايرجع قبل يوم القيامة الى الدنيا بصورته التى كان عليها ، فلا . ثم ايّة منافاة بين رجوع

→

وجنت نزولى بهشتى است كه آدم ابوالبشر ازآن خارج گرديد وكليهٔ نفوس ازآن مقام هبوط نموده‌اند وعوالم برزخى بعدازمرگ نيز ازمراتب جنان صعودى محسوب مى‌شود وآخرت درباطن آن قراردارد ونفوس بعدازخروج ازهيئآت حاصله ازاعمال ، كمايخرج الطفل من الرحم وهيئاته ، بصحراى حشر ظاهرمى‌شوند .

۱ــ رجوع بدنيا بعدازموت ازمحالات است وتعلق نفوس بأبدان جهت حشر ونشر درآخرتست ومسلم است كه ابدان بعدازخراب عالم ماده متعلق ارواح شوند درآخرت لذا امام تصريح فرمود : ويذهب الابدان الى حيث الروح . چه آن كه روح ازمقام خود تجافى ننمايد . اما مسألهٔ رجعت غيرازحشرست وتحقق آن بأبدان ديگرى است ونبايد بحث محشر را بامسألهٔ رجعت خلط نمود ونذكرهذه العويصة فى المقدمة .

۲ــ س ۳٦ ، ى ۳۱ .

علی ، علیه‌السلام ، الی‌الدنیا وبین نکاح نسائه وقسمة میراثه اذا کان‌ذلك جایزاً فی‌الشرع . فماحکاه عن‌ابن‌عباس انه قیل : له ان‌قوماً یزعمون ان‌علیاً مبعوث قبل‌یوم القیامة ، فقال بئس‌القوم ، نحن اذن نکحنا نسائه وقسمنا میراثه ، فمع‌کونه فریة‌لامریة فیها ، لایدل‌ّعلی‌عدم‌الجواز وهوظاهر . ومن‌العجب ان‌هذاالرجل‌الناسی یتکلم بکل ماخطر بباله من‌غیرمبالاة ، ولعله ذهب‌عنه مانقلوه فی‌کتبهم : انه اذا خرج‌المهدی ، علیه‌السلام ، نزل عیسی‌بن‌مریم ، علیه‌السلام ، فصلی خلفه ونزوله الی‌الارض رجوعه الی‌الدنیا بعدموته ، لانه‌تعالی ، قال : «انی‌متوفیك[1] ورافعك الی» الایری الی‌قوله، تعالی : «الم‌ترالی‌الذین خرجوا من‌دیارهم وهم‌الوف حذرالموت ، فقال‌لهم‌الله[2] موتوا ثم‌احیاهم» فهولاء ماتواورجعواالی‌الدنیا ، وقال‌الله‌تعالی ، فی‌قصة عزیزاوراميا علی اختلاف‌القولین «فاماته‌الله[3] مأة عام ثم بعثه فهذامات مأة‌عام ، ثم‌رجع‌الی‌الدنیا وبقی فیها ثم‌مات بأجله» وفی‌قصة‌المختارین من‌قوم موسی لمیقات ربه : «ثم بعثناکم من بعدموتکم لعلکم[4] تشکرون» فاحیاهم فرجعواالی فأکلوا وشربوا ونکحوا وولدلهم اولادوبقوافیها، ثم‌ماتوابآجالهم. وکذلك جمیع‌الموتی‌الذین احیاهم‌الله‌لعیسی رجعوا الی‌الدنیا وبقوافیها ثم‌ماتوا ، وقصة اصحاب‌الکهف معروفة والروایة النبویة‌کل‌ماکان فی‌الامم السالفة یکون فی‌هذه‌الامة مثله حذوالنعل بالنعل والقذة بالقذة مشهورة ، فلنرجع الی‌ماکنافیه ، فنقول : وفی‌الکافی عن‌علی‌امیرالمؤمنین ، علیه‌السلام ، انه‌قال لحبة‌العرنی بعدان سأله عن‌ارواح‌المؤمنین : «لوکشف لك لرأیتهم حلقاًحلقاً محتبین یتحادثون ، فقال : اجسام اماروح ؟ فقال : ارواح ، ومامن‌مؤمن یموت فی‌بقعة من بقاع‌الارض الاقیل‌لروحه الحقی بوادی‌السلام ، وانها لبقعة‌من‌جنة‌عدن» وهذا یدل علی‌ان‌الابدان المثالیة المتعلقة بهاالنفوس مادامت فی عالم‌البرزخ لیست فی‌کثافة المادیات ولافی‌لطافة‌المجردات ، بل‌هی ذوات جهتین وواسطة بین‌العالمین ولذلك

۱ــ س۳ ، ی ۴۸ .
۲ــ س۲ ، ی ۲۴۴ .
۳ــ س۲ ، ی ۲۶۱ .
۴ــ س۲ ، ی ۵۳ .

نفواعنهـا الجسميّة واثبتوالهـا بعض لوازمهـا كالاكل والشرب والحلقة والتحدّث والتعارف فى الجوّ والتلاقى فيه والتحاق بعضهم ببعض وماشبه ذلك . فقوله : ارواح، يعنى انها ارواح متعلقة باشباح مثالية ، ولذلك يقال لروحه : الحقى بوادى السلام ، والافالمجرد لامكان له ولاانتقال من بقعة الى بقعة ، اللهم الاان تكون الروح جسماً روحانياً سماوياً ، كماذهب اليه طائفة من المسلمين واكثر النصارى . وفى التهذيب عن مروان بن مسلم عن ابى عبدالله الصادق عليه السلم قال : قلت له ، اناخى ببغداد واخاف ان يموت بها ، قال : مايبالى حيث مامات ، انه لايبقى مؤمن فى شرق الارض وغربهـا الاحشر الله روحه الى وادى السلام ، قال : وهوظهر الكوفة ، كأنّى بهم حلق حلق قعوداً يتحدّثون . هذا طرف من الروايات الدالة على بقاء النفوس بعدخراب ابدانها ، وبعضها صريح فى بقائها ابداً ، وبعضها مؤيد للقول بامتناع اعادة المعدوم بل صريح فيه . وامـا الآيات فمنها قوله ، تعالى : «ياايتها النفس المطمئنّة، ارجعى[1] الى ربك ...»* ولعل معنى هذا الرجوع انها من جوهر الملكوت وانما اشغلها عن عالمها وعن مطالعة افـراد تلك العوالم ومشاهدة مافيها من العلوم واستفاضة الانوار منها هذه القوى ومشاغلتها فبعد مافارقت البدن تعود الى وطنها الاصلى ومقامها الحقيقى فترجع الى جوار ربّها الذى اليه مرجع كل شىء . وفى الكافى عن ابى عبدالله الصادق عليه السلم ، انه سئل ، هل يكره المؤمن على قبض روحه ؟ قال : لاوالله ، انه اذا اتاه ملك الموت لقبض روحه يجزع عندذلك ، فيقول له ملك الموت : ياولىّ الله ، لاتجزع، فوالذى بعث محمداً، لأنا ابربك واشفق عليك من والد رحيم لوحضرك ، افتح عينيك، فانظر، قال : ويمثّل له رسول الله

۱ــ س۸۹ ، ی ۲۸ .

* النفس الناطقة بميلها فى غالب احوالها لالفها بعالم الحسى الى الشهوات واللذات، سمّيت امارة واذا مالت الى العالم العلوى سمّيت مطمئنة واذا مالت اليه تارة واخرى الى السفل سمّيت لوامة واذاكان ميلها دائماً الى العلوى سمّيت ملهمة ، وهى اشرف النفوس الانسانيّة كما ان الاولى اخسّها .منه رحمه الله .

وامیرالمؤمنین وفاطمة والحسن والحسین والائمة من ذریتهم علیه السلم ، فیقال لـه : هذارسول الله وامیرالمؤمنین وفاطمة والحسن والحسین والائمة علیه السلم رفقاؤك، فیفتح عینیه ، فینظر، فینادی روحه مناد من قبل رب العزة فیقول : یاایتها النفس المطمئنة الی محمد واهل بیته ارجعی الی ربك راضیة بالولایة مرضیة بالثواب[1] فادخلی فی عبادی ، یعنی محمداً واهل بیته وادخلی جنتی، فمامن شیء احب الیه من استلال روحه واللحوق بالمنادی . ومثله فی تفسیر علی بن ابراهیم ، وهوصریح فی ان المراد بالروح فی امثال هذه الاخبار ، هوالنفس المجردة التی لیست فی اصل جوهرها من هذاالعالم ، لاماهو مظهرلها فی الجسد ، وهوبخارلطیف دخانی شبیه فی لطافته واعتداله بالجرم السماوی ویقال له ، الروح الحیوانی کمامرّ وقدیطلق الروح علی القرآن والوحی والرحمة وعلی جبرئیل ، علیه السلام ، یذکر ویؤنث کذا فی نهایة ابن الاثیر ، هذا .

ومنها «ولاتحسبنّ الذین قتلوا فی سبیل الله امواتاً بل احیاء عند ربهم[2] یرزقون...» وهی تدل علی ان الانسان غیرالهیکل المحسوس ، بل جوهرمجرّد مدرك بذاته ، لایفنی بخراب البدن ولایتوقف علیه ادراکه وتألمه والتذاذه، کذافی تفسیر البیضاوی . ثم قال: ومن انکرذلك ولم یرالروح الاریحاً وعرضاً ، قال هم احیاء یوم القیامة ، وانما وصفوابه

۱ــ ممکن است کسی رجوع اهل ایمان را بصاحبان ولایت کلیه انکارنماید کمااینکه کثیری ازعامهٔ عمیاء ازظاهریون آن راانکارنموده‌اند، ولی بایددانست که حضرت ختمی مقام واولیاء محمدیین بحسب قوس صعودی درمرتبهٔ علل خلایق قرارگرفته وبعداز طیّ درجات برزخ وعقول وبعداز فناء درتوحید بمقام احدیت که اول تعیّن ظهورآنان است نائل آمده‌اند وتمامیت قوس صعودی که انا الیه راجعون باشد بوجودآنان حاصل آمده است وازطرفی بمقتضای اصل مسلم حکمت کـه غایت وصورت تمامیهٔ هرمعاول علت مفیضهٔ وجودآن می‌باشد وهرشیء غایت واحددارد رجوع نهایات ببدایات حتمی است لذابعداز موت هرکه رجوع بآخرت نماید آن بزرگواران را می‌بینند وهرشیعهٔ خالص ومسلم محب اهل عصمت ازانوار تابناك آنان ملتذمی شود. وعن علی روحیفداه : یاحارحمدان، من یمت یرنی .

۲ــ س ۳ ، ی ۱۱۶۵ .

فى الحال لتحققه ودنوه، اواحياء بالذكر ، اوالايمان . وقال فى ذيل كريمة ولاتقولوا لمن يقتل فى سبيل الله امواتا بل احياء[١]: ولكن لاتشعرون[٢] ، هوتنبيه على ان حياتهم ليست بالجسد ولامن جنس مايحس به من الحيوانات ، وانماهى امرلايدرك بالعقل بل بالوحى. وعن الحسن : ان الشهداء احياء عندالله تعرض ارزاقهم على ارواحهم ، فيصل اليهم الروح كماتعرض النار على ارواح آل فرعون غدواً ، وعشياً[٣] فيصل اليهم الوجع . ثم قال : وفى الآية دلالة على ان الارواح جواهرقائمة بانفسها ، مغايرة لمايحس به من البدن تبقى بعدالموت ، دراكة ، وعليه جمهور الصحابة والتابعين وبه نطقت الآيات والسنن. وعلى هذا فتخصيص الشهداء لاختصاصهم بالقرب من الله تعالى ومزيدالبهجة والكرامة . وقال الشهيد فى الذكرى عندذكرهذه الآيات : دل القرآن العزيز على بقاء النفس بعدالموت بناءاً على تجردها ، وعليه كثيرمن الاصحاب ومن المسلمين وعلى تعلقها بابدان ، وهو مروى باسانيد متكثرة من الجانبين اراد الخاصة والعامة، ثم ذكراخبارامن الطريقين، الى ان قال : ومما يدل على بقاء النفس مدركة بعدالموت احاديث الزيارة ثم ذكرطرفاً صالحاً منها . اقول : ومما يدل على بقائها مدركة بعده ، احاديث زيارة القبور ، روى الكلينى عن محمدبن مسلم عن الصادق ، عليه السلم قال قال امير المؤمنين ، عليه السلم : زوروا موتاكم فانهم يفرحون بزيارتكم وروى اسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلم انه يعلم زائره ويأنس به ويستوحش لانصرافه ، وامثال ذلك ، وهى مثل احاديث زيارة الموتى للاحياء كثيرة ، وقوله ، تعالى : «ومن ورائهم برزخ الى يوم[٣] يبعثون» يدل على ان لهم ثواباً وعقاباً بين الدنيا والآخرة ، وهوفرع بقائها وادراكها منذحين مفارقتها الى يوم البعث وبعدذلك اليوم لاموت ولافناء لشىء من الارواح المكلفة ، فتدل على بقائها اما مثابة اومعاقبة الى ان يردهاالله الى ابدانها الاولية . قال على بن ابراهيم فى تفسيره ، وقوله عزوجل : ومن ورائهم برزخ الى يوم[٤] يبعثون . البرزخ هوامربين امرين ، وهو

١ــ س ٢ ، ى ١٤٩ . ٢ــ س ٤٠ ، ى ٤٩ .

٣ــ س ٢٣ ، ى ١٠٣ . ٤ــ س ٢٣ ، ى ١٠٣ .

الثواب والعقاب بین الدنیا والآخرة، وهوقول الصادق، علیه السلم: والله ماأخاف علیکم الاالبرزخ ، واما اذاصارالامر الینا فنحن اولی بکم . وفی کتاب الخصال عن الزهری عن علی بن الحسین ، علیه السلام ، ومن ورائهم برزخ الی یوم یبعثون ، قال هوالقبر ، وان لهم فیها لمعیشة ضنکا ، والله ان القبر لروضة من ریاض الجنة اوحفرة من حفرالنار. وقال فی الذکری : البحث الثامن فی البرزخ ، وهوالحاجز، والمراد هناما بین الموت والبعث، قال الله، تعالی : ومن ورائهم برزخ الی یوم یبعثون. ثم قال : وروی ابن بابویه عن الصادق علیه السلم : ان بین الدنیا والآخرة الف عقبة اهونها وایسرها الموت والبعث. وفی مصباح الشریعة عن ابی عبدالله الصادق علیه السلم ، بعد ان ذکر التقوی : وفیه جماع کل عبادة صالحة وبه وصل من وصل الی الدرجات العلی وبه عاش بالحیاة الطیّبة والأنس الدائم ، قال الله ، عزوجل : ان المتقین فی جنّات ونهر فی مقعدصدق عندملیك[1] مقتدر. فلوکانت النفس هالکة بهلاکه ، لماکان انسها بالله الذی هوانیس کل مئق دائماً بعدالموت. وقال محمدبن بابویه رحمه‌الله : اعتقادنا فی النفوس والارواح انها اذافارقت الابدان فهی باقیة ، منعمة ومنها معذّبة الی ان یردها الله عزوجل بقدرته الی ابدانها . ثم استدل علیه بآیات منها هذه الآیات المذکورة . وبالجملة النصوص علی ذلك من الکتاب والسنة بل واجماع الامة علی ماذکره القوشجی اکثر من ان تحصی ، وکلّها صریحة المناطیق علی بقائها بعدخرابه ، فتکون باقیة اما بلاتعلّق کماهو زعم الفلاسفة ، اومعه کماهورأی المحققین من المتکلمین، لکن بابدان مثالیة مدة البرزخ الی ان یقوم قیامتها الکبری ، فتعودالی ابدانها الاولیة العنصریة باذن مبدعها وخالقها ، اما بجمع اجزائها المتشتتة المتفرقة ، کماهومذهب القائلین بامتناع اعادة المعدومین ، او بایجادها من کتم العدم کما انشأهامنه اول مرّة ، کماهورأی القائلین بجوازها ، اذلاقائل ببقائها بعدخرابه وفك ترکیبه ، ثم بفنائها عندالنفخة الاولی ، فالقول به خرق للاجماع المرکب ، فان کل من قال بتجردها قال ببقائها بعدخرابه ، وکل من قال ببقائها بعده قال ببقائها دائماً ،

۱ــ س۵٤ ، ی ٥٤ــ٥٥ .

فالقول بفنائها بعد مدّة من خرابه ، احداث قول ثالث ، الاول فناؤها بفنائه ، الثانى ، بقاؤها دائما بعدفنائه ، الثالث ، بقاؤها برهة من الزمان بعدفنائه ، ثم فناؤها وهو القول الثالث الخارق للاجماع .

فان قلت: فما تقول فى حديث رواه على بن ابراهيم فى تفسيره عن ابيه، عن ابن ابى عمير عن زيد النرسى عن عبيد بن زرارة ، قال سمعت اباعبدالله ، عليه السلم، يقول: اذا امات الله اهل الارض لبث كمثل ماخلق الله الخلق ومثل ما اماتهم واضعاف ذلك، ثم امات اهل السماء الدنيا ثم لبث مثل ماخلق الله الخلق ومثل ماامات اهل الارض واهل السماء الدنيا واضعاف ذلك ، ثم امات اهل السماء الثانية ثم لبث مثل ماخلق الله الخلق ومثل ماامات اهل الارض واهل السماء الدنيا والسماء الثانية واضعاف ذلك ثم امات اهل السماء الثالثه ، ثم لبث مثل ماخلق الله الخلق ومثل ماامات اهل الارض واهل السماء الدنيا والسماء الثانية والثالثة واضعاف ذلك وفى كل سماء مثل ذلك كله واضعاف ذلك، ثم امات ميكائيل، عليه السلام، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ذلك كلّه واضعاف ذلك، ثم امات جبرئيل، عليه السلام، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ذلك كلّه واضعاف ذلك ثم امات اسرافيل، عليه السلم، ثم لبث مثل ماخلق الله الخلق ومثل ذلك كلّه واضعاف ذلك ثم امات ملك الموت، عليه السلام، ثم لبث مثل ماخلق الله الخلق ومثل ذلك كله واضعاف ذلك، ثم يقول الله عزوجل: لمن الملك اليوم[1] فيرّد على نفسه لله الواحد القهار[2] ، اين الجبّارون واين المتكبّرون ونخوتهم واين الذين ادعوا معى الهاً آخر ثم يبعث الخلق ، قال عبيد : قلت ان هذا الامر كائن طولت ذلك ؟ فقال ارأيت ماكان هل علمت به ؟ فقلت لا ، قال : فكذلك هذا .

قلت : اتحاد السائل والمجيب[3] لايدل على عدم بقاء موجود سوى الله ، تعالى ،

١ــ س ٤٠ ، ى ١٦ .   ٢ــ س ٤٠ ، ى ١٦ .

٣ــ واعلم ان مسالة اتحاد السائل والمجيب ليس امراً حادثاً بعد الموت ، اوفى مقام الحشر ، بل الامر دائم واقع كل يوم بل فى جميع الآنات والدقائق الوجودية لان كل ممكن ليس ومن ناحية الحق ايس ، ولهذا قيل الفناء دائمى والحق هو الموجود الباقى وغيره هالك ازلا وابدا. مشاهده فناء دائمى اشياء وبقاء هميشگى حق، در قيامت كبر است لذا قال عليه ←

لجواز ان‌تکون الارواح‌المکلفة کلها من‌الجن والانس والملك بعدافناءالله تعالی اجسامهم واماتته ایاها بالتمزیق والتفریق، موجودة فی‌ذلك‌الیوم وقت‌السؤال ، ولم یقدروا علی‌الجواب اما لفقدآلة الاجابة اولعدم‌کونهم مأذونین فیها اولدهشة اووحشة اوخشیة اوغیرها .

یؤیده مافی ذلك‌التفسیر ایضاً عن‌ثویربن ابی‌فاختة عن‌علی‌بن‌الحسین، علیه‌السلام، قال سئل عن‌النفختین کم بینهما ؟ قال : ماشاءالله[1] ، قال فاخبرنی یابن‌رسول‌الله کیف ینفخ‌فیه ؟ فقال : اما النفخةالاولی ، فان‌الله عزوجل یأمراسرافیل ، فیهبط الی‌الدنیا ومعه‌الصّور ، وللصوررأس واحدو طرفان ، وبین کل‌رأس منهما الی‌الآخر مثل مابین السماء الی‌الارض ، قال : فاذا رأت الملائکة اسرافیل قدهبط الی‌الدنیا ومعه‌الصور، قالوا : قد اذن‌الله فی‌موت‌اهل‌الارض وفی‌موت اهل‌السماء ، قال : فیهبط اسرافیل بحظیرة بیت‌المقدس ویستقبل‌الکعبة ، فاذارآه اهل‌الارض ، قالوا : قداذن‌الله‌فی‌موت اهل‌الارض ، قال : فینفخ فیه نفخة ، فیخرج الصوت من‌الطرف‌الذی یلی‌الارض ، فلایبقی فی‌الارض ذو روح‌الاصعق ومات ، الااسرافیل ، قال : فیقول‌الله ، لاسرافیل: یااسرافیل ، مت ، فیموت ، فیمکثون فی‌ذلك ماشاءالله ، ثم یامرالسماوات فتمور ، ویأمرالارض فتسیر ، وهوقوله : یوم تمورالسماء موراً وتسیرالجبال سیراً[2] ، یعنی : نسط وتبدّل‌الأرض غیرالارض ، یعنی : بارض لم‌تکسب علیهاالذنوب ، بارزة لیس علیها جبال ولانبات ، کمادحاها اول مرّة ، ویعید عرشه علی‌الماء ، کماکان اول‌مرد مستقلاً بعظمته وقدرته ، قال : فعندذلك ینادی‌الجبّار ، تبارك وتعالی بصوت‌من‌قبله جهوریّ ، یسمع اقطارالسماوات والارضین : لمن‌الملك‌الیوم[3] فلایجیب‌مجیب، فعند

←

لوکشف‌الغطاء ، ماازددت یقیناً وعن‌الرسول : الآن قیامتی قائم . تحقیق این مقام خواهد آمد . (آشتیانی) .

۱ــ ستعرف ان بینهما اربعمأة سنة وقال قتادة فی‌حدیث رفعه‌انّما بین‌النفختین اربعون سنة ، فلعله اخفاه تقیّة . منه .

۲ــ س ۵۲ ، ی۹ . ۳ــ س۰٤ ، ی ۱٦ .

ذلك يقول الجبّار، عزوجل، مجيباً لنفسه : لله الواحد القهار، وانا قهرت الخلايق كلهم وامتهم، انی انا الله، لا اله الا انا وحدی لا شريك لی ولا وزير، وانا خلقت خلقی بيدی، وانا امتهم بمشيتی وانا احييهم بقدرتی، قال فينفخ الجبار نفخة اخری فی الصور، فيخرج الصوت من احد الطرفين الذی يلی السماوات، فلايبقی فی السماوات احد الاحیّ وقام كما كان وتعود حملة العرش وتحضر الجنة والنار ويحشر الخلايق للحساب . قال : فرأيت علی بن الحسين عليه السلم، عند ذلك يبكی بكاء شديداً، فانه عليه السلم، لم يقل: فلا مجيب يجيبه، بل قال : فلايجيبه مجيب، وظاهره وجود المجيب وعدم اجابته، وعلی تقدير عدم بقاء موجود فی ذلك الوقت سوی الله، تعالی، فمن يسمع هذا الصوت الجهوری الحادث من محض قدرة الله القادر فی اقطار السماوات والارضين، وما فائدته، فان ثمرته انما تظهر اذا كانت ارواح الجبارين والمتكبرين والمدعين مع الله الهاً آخر وغيرها موجودة سامعة بسبب تعلّقها بابدان مثالية اوغيرها، والا فلافائدة له اصلاً بل هو جهل وسفه لا يصدر عمن له علی عقل[2] فكيف عن الحكيم العليم . والحاصل ان المراد باماتة اهل السماوات والارض، هو تفريق اجسامهم اجزاءاً وقطع علاقة نفوسهم عن التصرف فيها، وباحيائهم هو جمع تلك الاجزاء، وتعلّق تلك الارواح بها ثانياً كما كانت اولا . وبهذا يظهر ما فی الكافی عن يعقوب الاحمر[3]، قال : دخلنا علی ابن عبدالله عليه السلام، نعزيه

۱ــ المشهور ان النفختين من اسرافيل عليه السلام، فورد انّه، تعالی، يقول يا اسرافيل قم وانفخ فی الصور نفخة فينفخ فينادی ايتها الارواح الخارجة والعظام النخرة والاجسام البالية والعروق المنقطعة والجلود الممزقة والشعور الساقطة قوموا للفصل والقضاء، فيقومون بامر الله تعالی وذلك قوله : فاذاهم قيام ينظرون، فلعل المراد بنفخته تعالی فی الصور انّه يأمر اسرافيل ان ينفخ فيه، فالاسناد مجازی . منه ره .

۲ــ تحت هذا سرّ عظيم وليعلم انه فرق بين العدم الصريح والفناء المحض، ومن جهة فناء خلقية الخلق فی جهة حقية الله فهو يجيب وليس لأحد قدرة الاجابة . وسيأتی التحقيق فی هذه المسألة .

۳ــ سند هذه الرواية فی الكافی هكذا : محمد بن يحيی عن احمد بن محمد بن عيسی، ←

باسماعیل ، فترحم علیه ، ثم قال : ان الله عزوجل نعی[۱] الی نبیه نفسه ، فقال : انك میت وانهم میتّون[۲] وقال : کل نفس ذائقة الموت[۳] ثم انشأ یحدّث ، فقال : انه یموت اهل الارض حتی لایبقی احد ، ثم یموت اهل السماء حتی لایبقی احد الاملك الموت[٤] وحملة العرش وجبرئیل ومیکائیل ، فیجیء ملك الموت حتی یقوم بین یدی الله ، عزوجل ، فیقال له : من بقی وهو اعلم فیقول : یارب، لم یبق الاملك الموت وحملة العرش وجبرئیل ومیکائیل ، فیقال له ، قل لهما فلیموتا ، فیقول الملائکة عنـدذلك : یارب رسولیك[۵] وامینیك ، فیقول : انی قدقضیت علی کل نفس فیها الروح الموت ، ثم یجیء ملك الموت حتی یقف بین یدی الله ، عزوجل ، فیقال له : من بقی وهو اعلم ، فیقول یارب : لم یبق الا ملك الموت وحملة العرش ، فیقال له : قل لحملة العرش فلیموتوا ، قال : ثم یجیء کئیباً حزیناً ، لایرفـع طرفـه ، فیقال لـه : من بقی ، وهو اعلم ، فیقول یارب : لم یبق

→

وان کان علی المشهور صحیحاً ولکن ابن عیسی مع انه غیرمدافع فی المشهور ، عندنا محل توقّف ، امابیّناه فی کتاب رجالنا . منه .

۱- نعی کوعی اخبر بالموت والمصدر النعی کالضرب . منه .

۲- س ۳۹ ، ی ۳۱ . ۳- س ۳ ، ی ۱۸۲ .

٤- ملاحظه می‌شود که این فناء شامل اسرائیل وجبرائیل ودیگر ملائکه که روح صرفند می‌گردد ، لذا فناء شامل انحاء وجودات امکانی که تعیّن وجود حقند می‌شود و هرعین ثابتی آنچه راکه بامانت وودیعه گرفته‌اند بسلطان وجود تقدیم می‌نمایند واگـر انسان باختیار خود که موت اختیاری بآن اطلاق نموده‌اند ، این ودیعه وامانت را ردننماید ، ازاو می‌گیرند .

«مارا زجام بادهٔ گلگون خراب کـن زان پیشتر که عالم فانی شود خراب»

۵- منصوبان بفعل مقدر وهوتمیت . منه .

فناء حاصل ازتجلی حق باسم قهار ومفتی ووارث ودیگر اسماء حاکمهٔ برمظاهر درآخرت دارای متعلق است ومتعلّق این تجلی که به تجلّی ذاتی تعبیرنموده‌اند واین تجلی در کمّل بحکم ، موتوا قبل ان تموتوا ، قبل ازقیامت حاصل می‌شود ، متعلق آن روح

←

الاملك الموت ، فیقال له : مت یا ملك الموت ، فیموت ، ثم یأخذ الارض والسماوات بیمینه ، و یقول : این الذین کانوا یدعون معی شریکاً ، این الذین کانوا یجعلون معی الها آخر ؟ . فتلك الاخبار ونظائرها علی فرض صحتها وثبوتها لاتضر القول ببقاء النفوس وامتناع اعادة المعدوم ، علی ان ظاهر سیاق الآیة[1] ، ینادی باعلی صوته ان وقت هذا السؤال انما هو یوم القیامة یومهم بارزون لایخفی[2] علی الله منهم شیء ، وذلك بعد حشرهم وجمعهم فی صعید واحد ، فالظاهر منه ان المجیب هو اهل المحشر کما قاله المفسرون ، نعم ذهب بعضهم الی ان السائل هو المجیب ، وهو الملك المنادی فی ذلك الیوم بهذا النداء ، ولکنه غیر مضر بالمدّعی ، کمالایخفی ، مع ان روایة النرسی منافیة لمارواه الطبرسی فی الاحتجاج عنه ، علیه السلم ، انه قال : بین النفختین ، اربعمأة سنة ، لانّها تدلّ علی ان بین اماتة اسرافیل علیه السلم ، واحیائه ازمنة غیر محصورة فی عدد لایعلم مقدارها الاعلام الغیوب . وایضاً فان النرسی ممّن لم یعمل ابوجعفر بن بابویه باخبارهم کماذکره الغضائری ، وقال فی الفهرست : زید النرسی وزید الزرّاد ، لهما اصلان لم یروهما محمد بن علی بن الحسین بن بابویه . وقال فی فهرسته : لم یروهما محمد بن الحسن بن الولید ، وکان یقول : هماموضوعان . وکذلك کتاب خالد بن عبدالله بن سدیر ، وکان یقول : وضع هذه الاصول محمد بن موسی الهمدانی وکتاب زید النرسی ، رواه ابن ابی عمیر عنه . انتهی .

←

انسانی است ولازمهٔ رجوع بحق درآخرت حصول این فناست ، لذا این فنا در ابدان از ناحیهٔ تجلی درارواح حاصل می‌شود . باید توجه داشت که تمسّك بظواهر واخبار آحاد بدون تأسیس اصول کلیه دراین قبیل ازمباحث بخصوص این مبحث که مشکلترین مباحث است وچه بسا کسانی که درمباحث توحید وماوراءطبیعت موفق بوده‌اند و درمباحث نشئآت بعدازموت غیر ازحیرت بعدازتفکر زیادی چیزی نصیب خود ننموده‌اند ــ جلال ــ .

۱ــ لان حرف التعریف فی الیوم ، اشارة الی المذکور قبله فی قوله : یومهم بارزون ، ولاشبهة فی ان هذا الیوم القیامة فکذا هذا . منه .

۲ــ س ۴۰ ، ی ۱۶ .

وبالجملة الآية قطعية المتن وقطعية الدلالة ، على ان المراد باليوم هو يوم القيامة بعد حشر الخلائق ، والرواية ظنّية المتن وقطعيّة الدلالة على ان المراد به غير هذا اليوم فتأخذ الآية وتترك الرواية ، لماورد عنهم عليه السلم : اذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه على كتاب الله فاذا وافقه ، فخذوه وان خالفه فردّوه واضرابوا به عرض الحائط .

وفي الكافي بسند صحيح عن الصادق عليه السلم : ان الحديث الذي لايوافق القرآن فهو زخرف .

ثمّ اقول : ويظهر من بعض الاخبار ، ان المجيب في ذلك اليوم هو ارواح الانبياء والاوصياء عليهم السلم ، ففي كتاب التوحيد عن علي بن الحسن بن علي بن فضّال عن ابيه عن ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلم ، قال حدّثني ابي عن ابيه عن جده عن امير المؤمنين عليهم السلم ، في «ا، ب، ت، ث» انه قال : الالف ، آلاء الله ، (الى قوله) فالميم ملك الله يوم لامالك غيره ، ويقول الله ، عزوجل : لمن[1] الملك اليوم ، ثم ينطق ارواح انبيائه ورسله وحججه ، فيقولون : لله الواحد القهّار ، فيقول الله ، جلّ جلاله : اليوم تجزى كل نفس بماكسبت لاظلم اليوم ان الله[2] سريع الحساب . وهذا ايضاً صريح في ان المراد بذلك اليوم هو يوم القيامة بعد حشر الخلائق ، كما انّه صريح في ان المجيب هو غير الله ، تعالى ، وحينئذ فيمكن التوفيق بين تلك الاخبار ، بان يقال : انّهم عليه السلم ، لماكانوا على الحد المشترك بين الحق والخلق ، فكلّ مايصدر عنهم من الاقوال والافعال ، كان لله وبالله ومن الله وفي الله ، فيصحّ نسبة افعالهم واقوالهم الى الله . في الكافي عن الصادق عليه السلم ، في قوله ، تعالى : فلمّا آسفونا انتقمنا منهم[3] ، فقال : ان الله لايأسف كاسفنا ، ولكنّه خلق اولياء لنفسه ، يأسفون ويرضون ، وهم مخلوقون مربوبون ، فجعل رضاهم رضا نفسه ، وسخطهم سخط نفسه ، لانّه جعلهم الدعاة اليه والادلاء عليه ، فلذلك صاروا كذلك . وليس ان ذلك يصل الى الله كمايصل الى خلقه ... الحديث . وعلى هذا

۱ــ س ٤٠ ، ی ١٦ .
۲ــ س ٤٠ ، ی ١٧ .
۳ــ س ٤٣ ، ی ٥٥ .

فلافرق بین نسبة الاجابة الی الله وبین نسبتها الی اولیائه علیهم السلم، الا بالحقیقة والمجاز، وبذلك تتلائم تلك الاخبار من ذلك الوجه[1] وتصیر متوافقة . فتأمل .

فان قلت : فماتقول فی کل شیء هالك الا وجهه[2] ، والهلاك الفناء ، فیلزم ان لایبقی شیء سواه ، تعالی ، وهوالاول والآخر ، والآخریة فی حقه ، تعالی ، انما یتحقق ان لو بقی بعدفناء ماسواه ، فان الآخر، هو الباقی، بعدفناء الخلق، ولیس معناه ماله الانتهاء، کمالیس معنی الابتداء ، ماله الابتداء ، بل معناه ، انه السابق علی الاشیاء الکائن قبل وجود الخلق ، لاشیء قبله .

قلت: دوام الجنة والنار واهالیهما وغیرها، لاینافی آخریته، تعالی، واختصاصها به فان هذه الاشیاء دائماً فی التغیر والتبدل وفی معرض الفناء والزوال ، وهوتعالی ، باق من حیث الذات والصفات ، ازلاً وابداً من حیث لایلحقه تغیر اصلاً ، فکل شیء هالك وفان الا وجهه ، تعالی . وفی اصول الکافی عن ابن ابی یعفور ، قال سألت اباعبدالله الصادق ،علیه السلم ، عن قوله ، عزوجل : هوالاول والآخر ، قلت : اما الاول ، فقد عرفناه ، واما الآخر ، فبین لنا تفسیره ، فقال : انه لیس شیء الا یبید اویتغیر اویداخله التغیر والزوال اوینتقل من لون الی لون ومن هیئة الی هیئة ومن صفة الی صفة ومن زیادة الی نقصان ومن نقصان الی زیادة الا رب العالمین ، فانه لم یزل ولایزال واحداً، هو الاول قبل کل شیء ، وهوالآخر علی مالم یزل ، لایختلف علیه الصفات والاسماء ، کما یختلف علی غیره ، مثل الانسان الذی یکون تراباً مرة ومرة لحماً ومرة دماً ومرة رفاتاً ورمیماً، وکالتمر الذی یکون مرة بلحاً ومرة بسراً ، ومرة رطباً ، ومرة تمراً ، فتتبدل علیه

۱ــ و نعل فی المقام اشارة الی ان ارواح الکمّل لمکان فنائهم فی الله وبقائهم و کونهم مظهر تجلی الذاتی قبل قیام القیامة لایصعقون ولایشملهم حکم الفناء الحاکم علی الخلائق وان بوجودهم قامت القیامة وتداقیل :

«زادهٔ ثانی است احمد درجهان صدقیامت خود ازاو گشته قیام»

۲ــ س۲۸ ، ی۸۸ .

الاسماء والصفات ، والله عزوجل بخلاف ذلك .

وقال الفاضل العالم الربانی محمدباقر بن محمدتقی المجلسی ، نورالله مرقدیهما ، فی شرحه[۱] علی الصحیفة الکاملة الملقّبة بزبور آل محمد علیهم السلم : اعلم ان اولیته ، تعالی ، وآخریته ، فسرتا بوجوه : الاول ، ان یکون المراد الاسبقیّة بحسب الزمان ، وهذا انّما یتمّ اذا کان الزمان امراً موهوماً ، کماذهب الیه المتکلّمون ، اوبحسب الزمان التقدیری ، کماذکره الطبرسی ، فی مجمع البیان ، ای لوفرضنا وقدّرنا قبل حدوث الزمان زماناآخر ، کان الواجب ـ تعالی ، اسبق واقدم اذلو قیل بزمان موجود قدیم ، یلزم اثبات قدیم سوی الواجب ، وهوخلاف ماذهب الیه الملّیون من المسلمین وغیرهم ، والاخبار المتواترة من طرق العامّة والخاصة ، بل هو من ضروریات الدین ، وجاحده کافر ، وعلی هذا ، فالمراد بالآخریة ، انه الموجود بعد الاشیاء ، باحد المعنیین ، وهذا یدلّ علی انه ، تعالی ، یفنی الاشیاء جمیعاً ، ثمّ یوجدها ، کمایدلّ علیه صریح کلام امیرالمؤمنین ، علیه السلم ، فی بعض خطب نهج البلاغة ، فلاعبرة بما یقال من امتناع اعادة المعدوم ، فان دلائلهم مدخولة ضعیفة ، لاتعارض بها النصوص الجلیة الواضحة .

اقول : وفیه نظر اما اولاً ، فلان هذاالکلام من ذلك العلام اما مبنیّ علی انه لایقول بتجرّدالنفس ومغایرتها للبدن ، وهو من مثله بعید ، کیف لا ، وتجردها ممّا لا ینبغی ان یشك فیه عاقل ، لکونه ممّا قدقامت علیه البراهین العقلیة واشارت الیه الکتب السماویة وشهدت له الاخبار النبویة . اوعلی انه یقول به ولکنّه یقول انها تفنی بفناء البدن ، وهوایضاً منه بعید ، بل ابعد ، لان کل من قال بتجردها ومغایرتها للبدن ، قال: بانّها لاتفنی بفنائه ومع ذلك فهومخالف لکثیر من الآیات والروایات الدالة علی بقائها بعدخرابه مادامت فی عالم البرزخ . اوعلی انه یقول ببقائها مدةالبرزخ کمایظهرمنه فی بعض کتبه ، حیث قال : اعلم ، ان حضور النبی والائمة ، علیهم السلم[۲] ، عندالموت ،

۱ــ المسمی بالفرائدالطریفة فی شرح الدعاءالاول . منه .

۲ــ وکذالك حضور فاطمة صلوات الله علیها ایضاً ممّا قدوردت به الاخبار وقدمرّ ←

ممّا قدوردت به الاخبار ، الی ان قال ، ویمکن ان یکون حضورهم بجسد مثالی لطیف لا یراه غیر المحتضر وستأتی الاخبار فی سائر الموتی ، انّ ارواحهم فی البرزخ تتعلّق باجساد مثالیّة ، واما الحیّ من الائمة ، فلا یبعد تصرف روحه لقوته فی جسد مثالی ایضاً. انتهی . ولکنّه یقول بفنائها عند النفخة الاولی وهو ابعد من سابقیه ، لانّه مع کونه مخالفاً للاجماع ، فان من جوّز اعادة المعدوم جوّز فنائها بفنائه ، فهو لا یقول ببقائها بعد فنائه ، ثمّ بفنائها بعد مدة من فنائه کما عرفت سابقاً ، مخالف لـخبران ـ لکثیر من الاخبار الدالة علی انّها اذا فارقت البدن فهی باقیة امامنعمة، اومعذبة الی ان یردها الله بقدرته الی بدنها ، وقدمرّ طرف صالح من تلک الاخبار مع قول بعض الاخیار[1] ، فتذکر ، بل یظهر من بعضها وقدمرّ ایضاً ان اجساد نبیّنا واوصیائه صلوات الله علی ارواحهم و اجسادهم ، تبقی الی یوم القیامة ، من غیر ان تصیر رفاتا ورمیماً، مع انه ، قدس سره ، قد صرّح فی کلامه المنقول منه آنفاً ان الارواح فی البرزخ تتعلّق بالاجساد المثالیة ، واسنده الی الاخبار، وقدمرّ فی غیر واحد منها، ان البرزخ عبارة عن القبر منذ حین الموت الی یوم القیامة، وهو یوم البعث، لقوله، تعالی : «ومن ورائهم برزخ الی یوم[2] یبعثون» وبعده بلاخلاف لاموت ولافناء لشیء من الارواح، فکیف یسوغ له القول، بانه، تعالی، یفنی الاشیاء جمیعاً ثمّ یوجدها .

واعلم : ان الظاهر انه لا یقول بتجرد النفس ، لانه صرّح فی شرحه علی الکافی فی کتاب العقل بان تجرّدها لم یثبت لنا من الاخبار، بل الظاهر منها مادّیتها کما بیناه فی مظانه ، وقدقال قبیل ذلک بانه لا یظهر من الاخبار وجود مجرّد سوی الله ، تعالی ،

→

فیما نقلناه من الکافی بقوله علیه السلام ویمثل له رسول الله وامیر المؤمنین و فاطمة والحسن والحسین والائمة من ذرّیتهم علیهم السلام فالاولی ذکرها ایضاً صلوات الله علیها. منه .

۱ـ کالصدوق والشهید من الخاصة والقاضی البیضاوی والحسن من العامّة وغیرهم، فتذکّر . منه .

۲ـ س ۲۳، ی ۱۰۲.

وهو منه غریب ، اما اولاً : فلما رواه صاحب منهج التحقیق عن ابن خالویه ، یرفعه الی جابر بن عبدالله الانصاری قال سمعت رسول الله ، صلی الله علیه وآله وسلم یقول : ان الله عزوجل خلقنی وخلق علیاً والحسن والحسین من نور واحد ، فعصر ذلك النور عصرة فخرج منه شیعتنا ، فسبّحنا فسبّحوا ، وقدسنا فقدّسوا ، وهلّلنا وهلّلوا ، ومجّدنا فمجدوا ، ووحدنا فوحدوا ، ثم خلق السماوات والارض وخلق الملائکة مأة عام لاتعرف تسبیحاً ولاتقدسیاً ، فسبحنا فسبحت شیعتنا وسبحت الملائکة وکذلك فی البواقی ، فنحن الموحدون حیث لاموحّد غیرنا وحقیق علی الله عزوجل، کما اختصّنا وشیعتنا ان یزلفنا وشیعتنا فی اعلی علّیین، ان الله اصطفانا واصطفی شیعتنا من قبل ان نکون اجساماً ، فدعانا ، فاجبناه ، فغفر لنا ولشیعتنا من قبل ان نستغفر الله عزوجل . فانه صریح فی ان الارواح جواهر مجرده قائمة بانفسها ، مغایرة لمایحسّ به من البدن . ویؤیّدة : قوله ، صلی الله علیه وآله : اول ماخلق الله روحی . وفی روایة اخری ، نوری . وهی تدلّ علی ان النور قدیطلق علی المجرد، کماهو ظاهر حدیث جابر ایضاً لتجرده عن ظلمة المادیة، وقداکثرنا الشواهد علیه فی بعض رسائلنا . واما ثانیاً فلانّه لماقال ببقائها بعدفناء البدن وتعلّقها فی عالم البرزخ باجساد مثالیّة، فلابدله من القول بتجرّدها، ولذا قال الشهید: دلّ القرآن العزیز علی بقاء النفس بعدالموت وتعلّقها بابدان مثالیة بناءاً علی تجردها . اللهم الاان یقال : انه یذهب الی انهاجسم منفصل عن البدن خارج عنه، مجاورله، لایفنی بفنائه، فیتعلّق بعدمفارقته عنه ببدن مثله، وهو شبیه بماقال به اکثر النصاری، من ان الروح جسم روحانی سماوی، وقدذهبت الیه طائفة من المسلمین، ولکنّه باطل بماتقرر فی مقره، وبما فی الکافی فی باب البدع والرأی والمقاییس عن ابی عبدالله ، علیه السلم ، قال : ان ابلیس قاس نفسه بآدم ، فقال : خلقتنی من نار وخلقته من طین ، فلوقاس الجوهر الذی خلق الله منه آدم بالنار ، کان ذلك اکثر نوراً وضیاءاً من النار . والعجب انه نقل عنه (رحمه الله) انه قال فی حاشیته علی هذاالحدیث: ان المراد بهذاالجوهر هو النفس المجردة. وفیه فی باب النوادر فی حدیث مرفوع ، قال : کان امیر المؤمنین علیه السلم ، یقول : روحوا انفسکم ببدیع الحکمة ، فانها تکلّ کماتکل الأبدان . قال السیدالسند الداماد

«رحمه‌الله»: فيه تنصيص على تجرد النفس الناطقة الانسانية، اذهو قاض على ان الانفس، وراء الابدان وان كلالها وراء كلال الأبدان وترويح النفس ببديع الحكمة برهان على انها جوهر وراء البدن ، فان البدن لاتروّح الابداع الحرمانية واللطايف الجسمانيّة .

و اماثالثا ـ فلان القول بالزمان الموهوم مخالف للشرع ، على مايدل عليه ظاهر بعض الاخبار ، و منها الخطبة المستدل بها لقوله ، عليه السلام : وانّه يعودسبحانه بعد فناء العالم وحده ، لاشيء معه ، كماكان قبل ابتدائها ، كذلك يكون بعدفنائها بلاوقت ولا مكان ولاحين ولازمان، عدمت عندذلك الآجال والاوقات[1] وزالت السنون والساعات، فلاشيء الاالله: فان الزمان الموهوم، لوكان شيئاً فى نفس الامر، لتكون الاولية والآخرية بحسبه ، لكان قبل ابتداء الدنيا وكذلك بعدفنائها زمان . وقوله عليه السلام : كماكان قبل ابتدائها (الى آخره)، ينفيه ، وان لم يكن شيئاً فى نفس الأمر، فهومجرد اسم من دون تحقق المسمّى ، وكيف يكون له تحقق فى نفس الامر وليس له منشأ انتزاع فى الخارج، اذهو غيرقارٌ لايمكن انتزاعه الا ممّ يختلف نسبة الى الامور الخارجة عنه ، و قبل حدوث العالم اوبعدفنائه على هذاالفرض ، ليس موجود سوى ذات الله ، تعالى .

وبالجملة : الظاهر ان ماذكره الطبرسى من الزمان التقديرى هوالاظهر بالنظر الى الشرع الانور. وتحقيق هذاالكلام وتنقيح هذاالمرام، يطلب من رسالتنا المفردة المعمولة لتحقيق القول بالحدوث الدهرى .

واما رابعاً ـ فلانه لما فرض ان المراد بالاولية الاسبقيّة بحسب الزمان، فحينئذ لامعنى لقوله : اذلوقيل بزمان موجودقديم يلزم اثبات قديم سوى الواجب، فانه صريح فى ان الزمان لوكان موجوداً قديماً لتمّ القول بالاسبقيّة الزمانية ، لكن يلزم اثبات قديم سوى الواجب، وليس كذلك، اذللزمان وراسمه وماهوموضوع للراسم وغيرها

۱ــ ظاهره يؤيّد القول بكون الزمان مقدار الحركة الفلك ، كماذهب اليه ارسطو واشياعه وكذلك يؤيّد القول بان المكان هوالسطح كما يؤيّده اخبار اخر وينفى القول الابعد ، فتأمل منه .

علی هذاالفرض معیة ازلیة مع‌الواجب ، والالزم حدوث‌الزمان وهوخلاف‌الفرض . نعم لوکان‌المراد بالاسبقیّة ، الاسبقیةالذاتیّة دون‌الزمانیّة ، لکان‌له‌وجه ، ولیس ، فلیس . فکان‌الواجب ان‌یقول : اذلوقیل‌بزمان موجودقدیم، لایتصوّرالأسبقیة بحسب الزمان ، مع‌انه یلزم‌اثبات قدیم سوی‌الواجب .

واما خامساً ــ فلان تلك‌الخطبة لماکانت بظاهرها معارضة باخبارکثیرة صحیحة صریحة فی‌بقاءالنفس ابداً ، وکذلك‌الجنّةوالناروااهالیهما ، من‌غیر ان‌یطرء علیهم‌العدم، ومعمولةبها عندالسلف ، شکرالله مساعیهم الجمیلة ، کالصدوق واضرابه مــن‌السلف الصالح[1] حیث اعتقدوا بقاءالنفس دائماً وذکروا لاثباته تلك‌الاخبار ، وجب تأویلها بما یوافق تلك‌الأخبار جمعاً[2] بین‌الادلة ، والا فابقاؤها علی‌ظاهرها واطراح غیرهــا مع‌کونه اکثرواقوی ، لیس من‌العکس‌باولی ، کیف وهومؤیّد بادلة عقلیة قطعیةدالة علی امتناع اعادةالمعدوم ، حتی‌کاد ان‌یکون‌المطلب بدیهیاً ، ولذلك قال‌کثیر ، منهم «ابن‌سینا» فی‌التعلیقات : «ان تلك‌الادلة تنبیهات علی‌المطلب ، والافاصله بدیهی فطری[3] تشهدبه‌الفطرة ، وانکاره یوجب رفع‌الاعتماد عن‌حکم‌العقل رأساً» .

۱ــ فالامر ، ان بنی‌علی‌التقلید ، فتقلیدهم اولی لقرب عهدهم من‌المعصوم وصفاء ذهنهم وقایة تتبّعهم وکمال تصلّبهم «اولئك‌آبائی فجئنی بمثلهم» وان بنی علی ماهو مقتضی‌الادلةالعقلیة والنقلیة ، فالحال کماعرفت ، فخذالفطانة بیدك ولاتکن من‌الغافلین. منه . والعجب من‌الفاضل‌المجلسی حیث یقول ان‌القول بوجودقدیم سوی‌الله مخالف لاجماع‌الأمة ،مع انه لایفهمون‌العامة من‌الحادث والقدیم مارامه وامثاله لأن للحدوث‌انحاء من‌المعانی والمصادیق ، معهذا هویذهب الی نفی‌تجرّدالارواح وفنائها بفناءالأبدان ، ممّا تلقاه بالقبول جم غفیر من‌الفحول وجمع‌کثیر من ذوی‌الاحلام والعقول . منه .

۱ ــ اذالجمع مهما امکن اولی من اطراح بعضها رأساً ، و خصوصاً اذاکان ذالك البعض .

←

وبالجملة اخبارأبديةالنفوس مع كونهامؤيدةبتلك الأدلةغيرقابلةللتأويل، لكونها ناصّة بالباب ، بخلاف النادرة الدالة بعمومهـا على خلافها فـوجب تخصيصهابها ، اذالتخصيص[1] فى كلامهم غيرعزيز ؛ على مااشتهرانه ، مامن عام الاوقدخص ، حتى هذا ، فيمكن ان يكون المراد انه ، تعالى ؛ يصير بعدفناءالعالم الجسمانى ، واحداً لاشىءمعه فى ذلك العالم ، كماكان قبل ابتدائه ، بلاوقت ولامكان ولاحين ولازمان ، كذالك يكون بعدفنائه ، لأن انعدام ماهوموضوع لماهوراسم للزمان ، يستلزم انعدامه ، واذانعدم . انعدمت الآجال والاوقات ، وزالت السنون والساعات ، فلاشىءمن هذاالعالم موجوداً الاالله ، فالحصر اضافى .

واعلم ان العالم قديطلق ويراد به ماسوى الواجب ، وقديراد به العالم الجسمانى وعلى الاول يمكن ان يحمل العالم فى كلامه ، عليه السلام ، على كل واحد من اجزائـه اطلاقاً للكل على الجزء ، اولانه قديطلق عليه العالم ايضاً ، ففى هذه الصورة يتأتى هذا التأويل ، وهو وان كان خلاف الظاهر ، لكن تأويله اذا دلّ القاطع على خلافه امر متحتم عندهم ، واما على الثانى ، فمؤنة هذاالتأويل مرفوعة عنّا ، وبمثل هذا تندفع المنافاة بين هذاالخبر وامثاله وبين اخبار ابدية النفوس كمامرّت ، فتذكر ثم تفكّر مع التوجّه اللايق والتجرد الفايق ليتجلّى عليك[2] وجه الحق عن جلباب البيان وينجلى لك صبح الصدق عن افق العيان ، والله المستعان وعليه التكلان .

→

بعض التنبيهات : فعلم ان امتناع اعادة المعدوم مركوز فى جميع الطبايع . منه .

۱ـ الشىء اذاورد فى كلامهم مطلقا تارةً ومقيداً اخرى ، يحمل مطلقه على مقيده، وفناءالعالم فى هذه الخطبة ورد مطلقا وقدورد مقيّداً فى بعض الاخبار فوجب حمله عليه واجزاءحكمه عليه ، لان الاخبار المجملة تحكم عليها الاخبار المفصّلة ، كماهو المروى عن ابى عبدالله الصادق ، عليه السلام ، منه .

۲ـ وبماقررناظهر انه لايمكن ان يراد بآخريّته ، تعالى ، انّه الموجود بعدالاشياء باحدالمعنيين ، وان امكن ان يراد باوليته انه الموجود قبلها باحدالمعنيين . فافهم. منه .

ثم قال، قدس سره: «او المراد البقاء ذاتاً و صفته، بحیث لایتطرق الیه تغیر تحوّل من هیئة الی هیئة و من حال الی حال و من صفة الی صفة، و کل من سواه فی معرض الزوال و الفناء و التغیّر، و تدل علیه صحیحة ابن ابی یعفور التی رواها ثقة الاسلام و الصدوق، رحمهما الله، عن ابی عبدالله، علیه السلام، و غیرها من الأخبار».

اقول: هذا هو الصحیح، و به یجمع بین الآیات و الروایات المتعارضة بحسب الظاهر، و قد مرّت صحیحة ابن ابی یعفور، و هو قدس سره، قال فی شرحه علی الاصول: ان الغرض منها ان دوام الجنة و النار و اهلهما و غیرها، لاینافی آخریتّه، تعالی، و اختصاصها به، فان هذه الأشیاء دائماً فی التغیّر و هو تعالی، باق من حیث الذات و الصفات ازلاً و ابداً.

«الوجه[1] الثانی: ان یکون المراد بالاول القدیم، لا الاسبق، و بالآخر الابدی و به فسّرهما اکثر المحققین، و علی هذا، لاینافی ابدیة الجنة و اهلها.

اقول: لاوجه لهذا التخصیص، فانه کما لاینافی ابدیتّهما کذلک لاینافی ابدیة النار و اهلها و ابدیة النفوس الناطقة مطلقا من الجن و الانس و غیرهما.

←

اقول: فی الآیات القرآنیة تصریحات و اشارات بکیفیة اولیّته تعالی، و لانه خالق کل شی و الیه ینتهی سلسلة الوجود و الایجاد فهو اول علی الاطلاق و لذا قال: انا الله. و چون برای هر موجودی غایتی است و هیچ موجودی جهت طلب نقص و قبول شرور و انحطاط از درجهٔ فعلیت خالق نشده است و علت فاعلی شیء مقوم وجود شیء است و حق از نهایت تمامیّت و صرافت فعلیت محیط بر هر شیء است و هیچ موجودی از حیطهٔ وجود او خارج نمی‌باشد و خلایق در مقام تکامل راه بسوی غیر حق ندارند غایت تمامی اشیاء نیز اوست، بنابراین اول الاوائل و نهایة النهایات است:

«بس که هست از همه جا و ز همه سو راه به تو
بتو برگردد، اگر راه روی برگردد»

۱ــ الوجه الثانی مما ذکره المولی المجلسی و قد ذکر تتمة الوجه الأول و صدقه، ثم شرع فی بیان الوجه الثانی.

«الوجه الثالث : ان یکون المراد بالاولیة العلیة ، ای هو علة العلل ومبدء المبادی، وبالآخریة الغائیّة ، ای هو غایة الغایات کماهو مصطلح الحکماء ، اوهو منتهی سلسلة العلل ذهناً فانك اذا فتشت عن علة شیء ثم عن علة علته وهکذا ینتهی بالاخرة الیـــه ، تعالی ، فعلی هذاالوجه یکون اولیته ، تعالی ، عین آخریته وتختلفان بالاعتبار .

الوجه الرابع : انه مبدأ سلوك العارف ومنتهاه ، فان بتوفیقه یبتدء والیه ینتهی اذانه اول الاشیاء معرفة واظهرها، ومنتهی مراتب الکمال بالنظر الی کل استعداد وقابلیة. وقیل هو الاول باحسانه والآخر بغفرانه . هذا .

واما ماقیل فی الجواب عن کریمة کل شیء هالك الاوجهه[1] بعد ان اوردعلیه بان الجنّة والنار دائمتان واهالیهما، فکیف یصحّ کل شیء هالك، من ان فی الکلام محذوفاً، تقدیره کل شیء حیّ هالك ، لان الجنّة والنار لیستا بحیّتین ...» ثم قال : «فان قلت : بایّ دلیل قدرت ؟ قلت بقرینة هالك ، لان الهلاك لایوصف به الاالحی .» ففیه ان هذا الجواب لایدفع ؟الاجزئی السؤال[2] ، لان اهالیهما احیاء . وبعضهم یخصصهما من آیة الهلاك جمعاً بین الادلة .

وقال الطبرسی ، رحمه الله : «المعنی ، کل شیء فان باید" الاذاته ، وهذا کمایقال: هذا وجه الرأی ووجه الطریق» ثم قال : «وفی هذادلالة علی ان الاجسام تفنی ثم تعاد علی ماقاله الشیوخ فی الفناء والاعادة . وعن ابن عباس : ای کل شیءٍ هالك" الا ماارید به وجهه ، فانه یبقی ثوابه . وقیل : ان المعنی ، کل شیء هالك ، وانما وجوده وبقاؤه وکماله بالجهة المنسوبة الیه، سبحانه ، فانه علة لوجود کل شیء وبقائه وکماله ، ومع قطع النظر عن هذه الجهة ، فهی فانیة باطلة هالکة .

وقیل : ان المعنی : کل شیء هالك ، ای باطل الادینه الذی یتوجه به الیه، سبحانه،

۱ـ س ۲۸ ، ی ۸۸ .

۲ـ لانه بمعنی الموت وهو لایوصف به الاالحی" لانّه عدم الحیاة عمّامن شانه ان یکون حیاً . وفیه خلاف مشهور . منه .

وکل ماامربه من طاعته ، وقدوردت اخبارکثیرة علی هذاالوجه .

وقیل : ان المراد بالوجه الانبیاء والاوصیاء ، علیهم السلم ، لان الوجه مایواجه به عباده ویخاطبهم بهم ، علیهم السلم ، واذا ارادالعبادالتوجه الیه ، تعالی ، یتوجهون الیهم وبه ایضاً وردت اخبارکثیرة .

وقیل : ان الضمیرراجع الی الشیء ، ای کل شیء بجمیع جهاته باطل وفان الاوجهه الذی به یتوجه الی ربّه ، وهوروحه وعقله ومحل معرفةالله منه التی تبقی بعد فناءجسمه وشخصه ، وهوایضا مروی عنهم علیهم السلم. وقال البیضاوی: کل شیء هالك الاوجهه. الاذاته ، فان ماعداه ممکن هالك فی حد ذاته معدوم» .

وحاصله آیل الی ماأومانااليه ان المراد بهلاك کل شیء ، انه هالك فی حد ذاتـه لضعف الوجود الامکانی ، فالتحقق بالهالك المعدوم ، کماتدل علیه صیغه الفاعل فانها لیست بمعنی الاستقبال علی معنی انه سیهلك ، بل هوعلی حقیقته من معنی الحال فان سلسلةالممکنات لضعف وجوداتها الغیریةهالکة فی حدود ذاوتها ازلاً وابداً . وقد اشارالیه بهمنیار فی التحصیل وغیره حیث قال : کل ممکن بالقیاس الی ذاته باطل وبه ، تعالی ، حق» کمایرشدالیه قوله ، تعالی : «کل شیء[1] هالك الاوجهه» فهو آناًفآناً یحتاج الی ان یقول له الفاعل الحق «کـن» ویفیض علیه الوجود ، بحیث لوامسك عنـه هذاالقول والافاضلة طرفةعین ، لعاد الی البطلان الذاتی والزوال الاصلی ، کما ان ضوء الشمس لوزال عن سطح المستضیء لعادالی ظلمته الاصلیّة ، فله الحمد انه مالك هو باق وغیره هالك .

وفی کتاب التوحید عن ابی عبدالله ، علیه السلام فی کل شیء هالك الاوجهه ، قال : «الا من اتی الله بما امربه من طاعة محمدوالأئمة من بعده، فهو الوجه الذی لایهلك . . .» ثم قرء : «ومن یطع الرسول فقداطاع الله[2]». وفیه عنه ، علیه السلام ، انه سئل عن الآیة ، قال ، کل شیء هالك الامن اخذ طریق الحق . وفی المحاسن مثله ، الاان فی آخره : من

۱– س ۲۸ ، ی ۸۸ .

۲– س ٤ ، ی ۸۲ .

اخذالطريق الذى اتم عليه .

وفى الكافى عن الحرث بن المغيرة النصرى ، قال سئل ابوعبدالله ، عليه السلام ، عن قوله : كل شىء هالك الاوجهه ، فقال : مايقولون ، قلت : يقولون بهلك كل شىء الاوجه الله ، فقال : سبحان الله ، لقد قالوا قولا عظيما ، انما عنى بذلك وجه الله الذى يؤتى منه .

قيل : لماكان مرادهم فناء كل شىء غيرذاته ، فاستعظمه وانكره ، عليه السلم ، اذمن المخلوقات ، مالايفنى وهو بعيد، لان الظاهر من الآية على مافسره الامام، عليه السلم، ان اهل كل مذهب من المذاهب الباطلة هالك الااهل مذهب الحق ، وهم الذين توجّهوا الى الله بارشاد الانبياء والاوصياء ، عليهم السلم ، فانّهم وجه الله الذى من توجه اليه توجه الى الله ، وصار من اهل النجاة . فالمراد بالهلاك مايقابل النجاة ، كمايقال : فرقة ناجية ، وفرقة هالكة ، لامايقابل الحياة وهو الموت ، وعلى هذا فلادلالة فى الآية على بقاء شىء ولاعلى فنائه . واماوصفه ، عليه السلم ، قولهم بالعظم ، فالظاهر انه لاثباتهم له سبحانه وجهاً كوجوه البشر ، ومن قال ذلك فقدكفر ، والله تعالى اعلم وابصر .

قاعدةٌ فيها فائدةٌ

لماكانت الدراية مقدمة على الرواية ، فمتى وردعليك قولان متناقضان و حكمان متنافيان ، فاعرضهما على قانون عقلىٍّ ، وزنهما بميزانه ، فانه المتكفّل بذلك والحاكم فى النقليات[1] لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه؛ فماوافق منهما حكماً عقلياً وبرهاناً يقينياً، فاعتقده ودن به ، واول الآخر اليه ، وذلك كمافى «الرحمن على العرش استوى[2]، ويدالله فوق[3] ايديهم» ، فانهما ينافيان بظاهريهما آية التنزيه وقدعارضهما ايضاً الدليل

۱ــ اذ لابد من معرفة صدق النقل بدليل عقلى . منه .

۲ــ س۲۰ ، ی۵ .   ۳ــ س۴۸ ، ی۱۰ .

العقلی الدال علی استحالة الجلوس فی خقّه، تعالی، وکونه ذاجارحة، فوجب تأویلهما، الیهما، بجعل الاستواء عبارة عن الاستیلاء، کمافی قوله :

قـداستوی بشر علی العراق مـن غیـر سیف ودم مهـراق

اوبجعل الجلوس علی العرش کنایة عن الملك، وکذاالحال فی سائر الآیات والروایات وهذا ممّا اتفق علیه قاطبة الاولین والآخرین من الحکماء والعلماء الراسخین، فان طریقتهم المسلوکة، تأویل الظاهر اذا دلّ القاطع علی خلافه، وهنا قددلّ الدلیل العقلی علی امتناع اعادة المعدوم، مع مایؤیده من الآیات والروایات الکثیرة، فما ورد من الروایات المنافیة لها بظاهرها، وجب تأویلها الیها.

خـاتمـة

اعلم ایدك الله، تعالی ایها الاخ العزیز ان القدر الضروری من الدین والذی یجب ان یکون علیه من کان من المسلمین، هو الایمان بالمعاد البدنی، علی وجه اتی به صاحب الشریعة علی صادعها وآله السلام، ایماناً مجملاً من غیر بحث وفحص عن الحقیقة والکیفیة، فمن آمن بمجرد ذلك وصدق به مواطئاً قلبه لسانه من غیر ان یبحث عن کیفیته، هل هو بجمع الاجزاء المتفرقة اوبایجادها من کتم العدم؟ ومن امتناع اعاده المعدوم وامکانهـا الی غیر ذلك ممّا یتعلق باحوال المعاد البدنی، فهومؤمن، ولاحاجة الی التفتیش وتحقیق الدلیل، بل ربما یورث ذلك له شبهة یضل فهمه عن جوابها لوضوحها وخفائه، فیصیر من التائهین المتحیّرین، بل من الملحدین المنکرین مع وضوح الأمر وظهوره «اولم یر الانسان انّا خلقناه من نطفة فاذاهو خصیم مبین، وضرب لنا مثلاً ونسی خلقه، قال: فهذا تلقین للدلیل علی صحة البعث والاعادة، فان من کان قادراً علی الإنشاء، فهو علی من یحی العظام وهی رمیم، قل: یحییها الذی انشأها اول مرة[1] وهو بکل شیء علیم»

۱ــ س ٣٦، ی ٧٧ــ٧٩.

الاعادة اقدر ، لکونها من الابداء اسهل . ولذا قال ابوعبدالله الصادق ، علیه السلم :
«افیعجز من ابتدی به من لاشیء ، ان یعیده بعد ان یبلی ، بل ابتداؤه اصعب عندکم[1] من اعادته» . وفی الاحتجاج عنه ، علیه السلم : «انه ، تعالی ، علی اعادة من بلی اقدر ...»
ثم[3] قال: «اولیس الذی خلق السموات والارض بقادر علی ان یخلق مثلهم[2] بلی[3] وهو الخلاق العلیم» ای اذا کان خلق السماوات والارض اعظم وابعد فی اوهامکم وقدرکم ان تقدروا علیه من اعادة البالی ، فکیف جوزتم من الله خلق هذا الاعجب عندکم والاصعب لدیکم ، ولم تجوز وامنه ماهو اسهل عندکم من اعادة البالی ، فامکان وجود النشأة الاخری ، یعلم بالقیاس علی النشأة الاولی بالطریق الاولی ، فان العلم والقدرة فی طرف الفاعل والقبول والاستعداد فی جانب القابل کلّها متحققة ذاتیّة ، وما بالذات یأبی ان یزول او یتغیّر .
قال علی بن الحسین ، علیه السلم : «العجب کل العجب لمن انکر النشأة الأخری وهو یری النشأة الاولی ، ولقد علمتم النشأة الاولی فلولا تذکّرون[4] ، ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلی قادرین علی ان نسوّی[5] بنانه» فهذا انکار منه ، تعالی ، علی منکری البعث الذین ظنّوا انه تعالی ، لن یعیدهم بعد ان صاروا رفاتاً الی ماکانوا علیه اولاً ، فکنّی عن البعث بجمع العظام ، وقال : «بلی نجمعها ، ونحن قادرون علی ان نسوّی بنانه» علی ماکانت علیه ، وان دقت عظامها وصغرت ، ومن قدر علی جمع صغار العظام فهو علی جمع

۱ــ فیه ردّ علی الذین زعموا انه تعالی لایحدث شیئاً الامن اصل قدیم وهو المادة ، قالوا لایخلو من ان یکون خلق الاشیاء من شیء اومن لاشیء ، فاشار ، علیه السلم ، الی ان تردیدهم باطل اذنقیض من شیء ، لامن لاشیء ، لامن شیٔ منه .

۲ــ فی الصغر والحقارة بالنسبة الی السماوات والارض ، یعنی من قدر علی خلقهما مع عظم شأنهما فهو علی خلق الاناسی اقدر ، وفی معناه لخلق السموات والارض اکبر من خلق الناس اومثاهم فی اصول الذات وصفاتها فی المعاد لانّه مثل للمبتداء ولیس بـــه و دلت علی ان المعدوم لایعاد ، بینه و بین المبتد فرق .

۳ــ س ۳۶ ، ی ۸۱ . ۴ــ س ۵٦ ، ی ٦۲ ۵ ــ س ۷۵ ، ی ٤ .

کبارها اقدر . وفی قصة اصحاب الکهف دلالة واضحة علی امکان القیامة ، فان من توفی نفوسهم وامسکها ثلاثمأة سنین حافظاً ابدانها عن التحلل والتفتت ، ثم ارسلها الیها ، قدر ان یتوفی نفوس جمیع الناس ممسکاً ایاها الی ان یحشر ابدانهم فیردها علیها ، ولذلك قال : «وکذلك اعثرنا علیهم . لیعلموا ان وعدالله حق ، وان الساعة آتیة لاریب[1] فیها» :

بان امر الآله واختلف الناس[2] . فداع الـی ضلال و هـادٍ
والذی حارت البریّة فیـه حیوان مستحدث مـن جماد

یعنی ان البریة تحیّرت فی المعاد الجسمانی والنشور الذی لیس بنفسانی ، وفی ان ابدان الاموات کیف تحیی من الرفات ، فالطبیعیون منهم لمازعموا ان النفس اماجسم اوجسمانی واعتقدوا ان المعدوم لایعاد، احالوا المعاد مطلقاً، والالهیّون منهم لمّاقالوا بتجردها وبقائها بعدخرابه مع قولهم بامتناع اعادة المعدوم حصروه فی الروحانی[3] فقط علی ماهو المشهور منهم . ولکنّه غلط مشهور لااصل له . فان بعضهم کالمعلم الثانی فی شرحه علی رسالة زیتون الکبیر ، قال : «واما المعاد ، فقدورد به الشرع ونحن نتبع علی وفق ماامر به الشرع والنبی ، وهو منقسم الی لذات عقلیة ولذات جسمیة» وکذلك ابن سینا فی الشفا قال بهما جمیعاً ، حیث قال : «یجب ان یعلم ، ان المعاد منه ماهو منقول

۱ــ س۱۸ ، ۲۰ .

۲ــ یعنی بعضهم لایقول بالمعاد الجسمانی وبعضهم یقول به ، واما القول بان المراد ان امر الله ظاهر فی تقدیره وحکمه بالموت علی العباده ولکن الناس مختلفون فمنهم من یدعو الی حرص الدنیا فیقتدی به فیضل ومنهم من ترك الدنیا وزخارفها فیقتدی به فیهتدی ، والا فلاوجه لاطلاق لفظ المعاد علی الباقی . منه .

۳ــ المراد به عندهم قطع علاقتها عن البدن لان علاقتها به خروج عن عالمها الروحانی ، لاشتغالها حینئذ بالامور الخسیسة الحیوانیّة ، فیکون قطع علاقتها عنه رجوعاً الی عالمها.

عن الشرع ولاسبيل الى اثباته الامن طريق الشريعة ، وهو الذى للبدن عند البعث ، وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها سيّدنا و نبيّنا ومولانا محمد صلوت الله وسلامه عليه، حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ، ومنه ماهو مدرك بالعقل والقياس البرهانى وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقائيس للأنفس وان كانت الانفس منّا تقصر عن تصوّرها ...» وفيه ان القول بامتناع وجود بُعدغيرمتناه ، مع القول بان افراد النفوس الانسانية غيرمتناهية كماهومذهبهم ، ينافيان القول بالمعاد الجسمانى . ونقل عن جالينوس الحكيم انه توقف ، فقال : لم يظهرلى ان النفس هل هى عين المزاج ، فعند فناء البدن تبطل ولاتعود ، لامتناع اعادة المعدوم ، ام هى جوهرباق بعدفساده، فيكون المعاد ممكناً .

واما من لم يقل بتجردها من اهل الملل، فالمعاد عندهم منحصر فى الجسمانى، لكن قال بعضهم : ان الله يعدم الجسم ، ثم يُعيده ، وامتنع الباقون منهم عن ذلك لامتناع اعادة المعدوم الصرف ، فقال فريق : انه ، تعالى ، يفرق اجزائه ثم يؤلّفها ، وقال آخرون : اذا عدم الشىء بقيت ذاته المخصوصة ، فعند العود يعطيها الله الوجود ،

واما القائلون بتجردها منهم، فذهبوا الى الجسمانى[1] والروحانى معاً جمعاً بين الشريعة والحكمة ، وهو المذهب المشهور المنصور ، وحاصله : ان الجسم بعد تفرق اجزائه يعاد بجمعها ، فيعاد اليه النفس الباقية المتعلقة بغيره من الاشباح المثالية مادامت فى عالم البرزخ . فالمذاهب فى المعاد خمسة[2] لاغير ، والحق هو المذهب الاخير .

واما القول بان المعاد الروحانى ، لماكان مما لايفهمه كثيرمن الناس ، فذكروا

۱ـ المراد بالمعاد الجسمانى ، جمع الاجزاء المتفرقة ، والمراد بالروحانى وجود الروح بعد خراب البدن وموته ، كذا قال الدوانى فى حاشية الحاشية القديمة . منه .

۱ـ واما ما قيل من ان المذاهب فى المعاد ثلاثة اثبات الروحانى فقط واثبات الجسمانى فقط وهمامعاً ، فمبنىّ على انه لم يعد مذهب التوقف والاحالة من المذاهب فى المعاد ←

الجسمانی تمثیلاً له من باب تشبیه المعقول بالمحسوس، فتکذیب للانبیاء، علیهم السلم، لانه حینئذ لایکون خبرهم مطابقاً للواقع. علی ان التمثیل انما یصحّ ان لو افاد المطلوب، وهذا التمثیل یصرف العقل عن فهم ماهو المقصود، لان مفهومه مناف للمطلوب فلایجوز التمثیل به، فهذا انموزج عن احوال المعاد المشهورة.

واما الاستقصاء فیها فممّا یتعلّق بکتب الکلامیة، فمن اراد ذلک فلیطلبه من هناک اعاذنا الله وایّاک من الضلالة والغوایة، وارشدنا وایّاک الی مافیه صلاحنا فی البدایة والنهایة.

هذا جملة ماخطر بخاطری الفاتر وذهنی القاصر علی وجه الاستعجال والعلم عندالله وعنداهله محمد وآله خیر آل، والحمدلله علی کل حال، والصلاة علی نبیّه وآله مابقی الغدوّ والآصال، وختم بتوفیق الله وتاییده فی شهر الله المعظم شهر رمضان فی اواسط لیلة عشرین من سنة ستّ واربعین ومأة والف من الهجرة النبویة المصطفویة علیه وآله الف سلام وتحیّة، علی ید محرره الفقیر الی رحمة ربّه الغنی محمد بن الحسین بن محمد رضا المازندرانی المشهور باسماعیل ... الحدثان[1] ونوایب الدوران مع توزّع البال لاختلال الاحوال. والحمدلله اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

۱ـ وقد اتفق الفراغ عن تصحیح هذه الرسالة ومقابلتها مع النسخة التی کتبها المؤلف بیده، فی اواخر شهر شوال المکرم سنة، ۱۳۹۶، من الهجرة وقد طبعت الرسالة فی اواسط شهر صفر الخیر سنة -۱۳۹۷- من الهجرة المصطفویة المحمدیة علی هاجرها آلاف التحیّة.

اصل این رساله بخطّ مؤلف عظیم درکتابخانهٔ دانشکده الهیات جزء کتب خطی محفوظ است وما از روی نسخهٔ مؤلف این اثر نفیس را دراختیار اهل معرفت قرار میدهیم -جلال آشتیانی-

رساله

در ابطال زمان موهوم

تالیف

آخوند ملا اسماعیل خواجوئی

(۲۲)

ملااسماعیل خواجوئی

(م. ۱۱۷۳ هـ ق)

گفتاری در پیرامون زندگی مؤلف

ملا اسماعیل فرزنـد محمدحسین‌بن محمدرضابن علاءالدین محمـد مازندرانی اصفهانی معروف‌به **ملااسماعیل خواجوئی**، عالم جامع محقق حکیم متکلم زاهد عابد مستجاب‌الدعوه ازمفاخر علمی ودینی که درنهایت زهد و تقوی زندگی‌می‌نموده ونسبت‌بمردم دنیاپرست بی‌نهایت بی‌اعتنا ، وفقیر وغنی وشاه وگدا ، درنظراو یکسان‌بوده ، وازخوراک وپوشاک به‌حداقـل قناعت می‌نموده ، وعمرعزیزرا فقط درراه‌عـلم ودانش وتألیف وتصنیف صرف‌نموده ، درنزد عموم‌طبقات معـزز ومحترم می‌زیسته ، تاجائی کـه **نادرشاه افشار** که‌نسبت بعموم دانشمندان بی‌اعتنابود ، واحترام لازم را درباره‌آنان مراعات‌نمی‌نموده ، اورا بسیارمحترم می‌داشته وفقط اوامـر اورا لازم‌الاجرا می‌دانسته‌است .

تألیفات‌اورا ازکتاب ورساله وحاشیه متجاوزاز یکصد وپنجاه‌مجلد نوشته‌اند که‌عموماً دارای تحقیقاتی متین ومتقن می‌باشد وعده‌کثیری از دانشمندان قرن ۱۲هجری دراصفهان وغیره ازشاگردان‌او می‌باشند که ازآن‌جمله‌اند :

۱ـ **میرزا ابـوالقاسم** مدرس‌خاتون‌آبادی مدرس مدرسه چهارباغ ، (م ۱۲۰۲ هـ.ق) .

۲ـ **ملامحراب حکیم** و عارف گیلانی‌اصفهانی (م ۱۲۱۷ هـ.ق) مدفون‌در تکیهٔ صاحب‌روضات درتخت‌فولاداصفهان .

۳ـ آقا محمد بید آبادی فرزند ملامحمدرفیع مازندرانی (فوت ۹ محرم ۱۱۹۸ هـ.ق) مدفون در بقعه‌ای مخصوص درپشت تکیه خوانساریها در تخت فولاد .

٤ـ ملا مهدی بن ابی‌ذر نراقی کاشانی مؤلف انیس التجار وجامع السعادات ولوامع الاحکام درفقه وقرة العیون ولمعات عرشیه وجامع الافکار ولمعیه الهیه وحواشی شفادر فلسفه وکتب دیگر درفنون ریاضیات بانواعها واقسامها (م. ۱۲۰۹ هـ.ق) .

ملااسماعیل در ۱۱ شعبان سال ۱۱۷۳ هـ.ق دراصفهان وفات یافته و درتخت فولاد درنزدیکی قبر فاضل هندی مدفون گردیده وماده تاریخ وفات اورا دبیر شاعر ضمن قطعه‌ای بدینگونه سروده‌است :

بهر تاریخ او دبیر نوشت خانه علم منهدم گردید

و دو ماده تاریخ دیگر نیز جهت او گفته‌اند : اول (نورالله الجلیل مقبرته) ودوم (رفع‌الله فی‌الجنان منزلته) یعنی سال (۱۱۷۳ هـ.) وعده‌ای فوت اورا سال ۱۰۷۷ هجری می‌نویسند ویقیناً اشتباه‌است . کتب زیر ازاوست :

۱ـ ابطال الزمان الموهوم رساله حاضر ، در ردّ برمحقق خوانساری دراین رساله وی سخنان آقا جمال خوانساری را ردنموده وازگفتار میرداماد طرفداری کرده‌است .

۲ـ اربعین یاشرح وبیان احادیث . ۳ـ الامامة درموضوع امامت . ٤ـ بشارات الشیعه ودرالذریعه فرماید : آن بهترین کتابی است که در این موضوع نوشته شده‌است ومشحون‌است ازتحقیقات وتنبیهات وبیان نکات ودر ۱۱۵۵ هـ.ق تألیف شده‌است . ٥ـ تحقیق الغناء رد برآخوند ملا محمد باقر سبزواری . ٦ـ تحقیق مالایتم الصلوة فیه . ۷ـ تعلیقات برشرح اربعین شیخ بهائی . ۸ـ تعیین عیدنوروز که‌چه‌روزی‌است . ۹ـ جامع الشتات درنوادر ومتفرقات . ۱۰ـ الجبر والتفویض . ۱۱ـ حاشیه برآیات الاحکام اردبیلی. ۱۲ـ حاشیه براربعین شیخ بهائی . ۱۳ـ رساله دررضاع رد برمیرداماد . ١٤ـ رساله در رد برصوفیه فارسی . ۱٥ـ شرح برمدارك دردومجلد . ١٦ـ فضل الفاطمیین ودرآنجا فرماید

که‌منسوب ازطرف‌مادرنیز ازکلیه مزایای منسوبین ازپدر برخورداراست.
۱۷ـ **فوائد رجالیه.** ۱۸ـ **هدایةالفؤاد** الی‌احوال‌المعاد وغیره .

صاحب‌عنوان علاوه‌برمقامات‌علمیه صاحب کرامات‌نیزبوده و خطررا نیز نیکو می‌نوشته‌است .

«نقل ازتاریخچه‌محلّهٔ‌خواجو، بقلم سیدمصلح‌الدین‌مهدوی، ص۷٤»

واو غیراز ملااسماعیل‌حکیم متوفای ۱۱۷۷ ه.ق می‌باشد که‌اونیز درمحلّهٔ‌خواجو سکونت‌داشته وهمعصر باصاحب‌عنوان‌است .

تألیفات ملااسماعیل غیرازآنچه ذکرشد ، ۱ـ رساله درنمازجمعه ۲ـ رساله‌درطلاق‌رجعی. ۳ـ حاشیه‌برتهذیب. ٤ـ شرح برنهج‌البلاغه. ٥ـ شرح بردعای صباح‌بنام‌مفتاح‌الفلاح . ٦ـ سؤالات مأمون ازحضرت رضا علیه‌السلام. فرزندش ملامحمدجعفر ونواده‌اش ملامحمداسماعیل‌ثانی خواجوئی فرزند ملامحمدجعفر متوفی در ۲٥ ربیع‌الاول سال ۱۲۸۲ ه.ق نیز هردو ازعلماء وفضلاء اصفهان‌بوده‌اند .

«دانشمندان‌اصفهان ، ص۱۳٦»

سلسلهٔ‌اجازهٔ وقرائت‌او به‌فاضل‌هندی (۱۱۳۷ـ۱۰٦۲ ه.ق)می‌رسد.

«ریحانةالادب ، ص ۲٦۸ ج۱»

بنابراین مجلسی وفاضل‌هندی ومیرداماد[1] ازاساتیداویند .

مدارك : تذکرةالقبور ، روضات‌الجنات ، ریحانةالادب ، رجال‌اصفهان الذریعه .

اصغر ترابی مقدم

تاریخچهٔ‌محلّهٔ‌خواجو ، بزرگان ودانشمندان اصفهان و مواضع مختلفهٔ

۱ـ میرداماد متوفای ۱۰٤۰ ه.ق ونیز مجلسی امکان ندارد ازاساتید ملااسماعیل م ـ ۱۱۷۱ ه. باشند ممکن‌است اردستانی وملاحمزهٔ گیلانی وفاضل هندی ازاساتید اوبوده باشند ». این‌موضوع رابعدازفحص روشن می‌نمائیم . جلال‌آشتیانی .

بسم‌الله‌الرحمن الرحيم وبه نستعين[1]

بعد[2] حمدالله[3] المتفرد[4] بالقدم والازلية ، المتوحد بالبقاء والدوام والأبدية ، الذى نفدت دونه سلسلةالزمان لاتصافه بالسرمدية . والصلوة على سيدالكونين محمدوآله ، اشرف‌البريه .

يقول‌العبدالضعيف‌ا النحيف‌الفانى‌الجانى محمدبن‌الحسين ، المدعو باسماعيل‌المازندرانى : انى لما تأملت فيما استدل به‌السيدالسندالمحقق الداماد[5] على‌ابطال‌القول بالزمان‌الموهوم ، وجدته حقاً حقيقاً بأن‌يقبله اولوالأحلام والفهوم[6] . بيدانه اوردعليه بعض‌الايرادات‌ووجه‌اليه‌طرف من‌الشكوك والشبهات ، فقصدت أن‌أشيراشارة اجمالية الى طريق‌الحق والإنصاف[7] ، ساعياًفى‌اظهار حقيقةالحال فى‌تلك‌المسئله من‌دون‌الاعتساف،

١ـ فى ض : «وبه‌ثقتى» .
٢ـ فى آ و وق : «وبعد» .
٣ـ فى آو وق : «الحمد» .
٤ـ فى ض : «المنفرد» .

٥ـ سيدنا محمدباقربن ميرشمس‌الدين محمدالشهير بالداماد ـ قدس سره ـ من‌قبل امة الى‌الشيخ المحقق‌الشيخ على عبدالعال ، وقداشتهر انه لم يأو بالليالى الى فراشه للاستراحة مدّةاربعين سنة ولم‌يفت‌منه‌النافلة مدة تكليفه . ذهب فى‌اواخر عمره‌الشريف من‌اصفهان لمرافقة شاه صفى الى زيارةالعتبات‌العاليات، فمات هناك ودفن بالنجف‌الاشرف على مشرفها السلام(منه) .

٦ـ فى آ وق : «المضموم».
٧ـ فى آ و ق : «الاتصاف» .

واللّه‌تعالى يعصمنا من الخطاء والزّلل كائنا ماكان منهما فى القول والعمل، انه ملهم العقل وملقن الصواب ، ومنه المبدأ واليه المآب[1] .

قال السيد السند ـ قدس سره ـ : «ان القول[2] بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون من تكاذيب الوهم الظلمانى وتلاعيبه ، وتصاوير القريحة السوداوية وتخائيلها . أما اولاً، فلما تعرفت[3] انه لايتوهم فى الدهر[4] حد" وحد ، وتصرّم وتجدّد وفوات ولحوق وامتداد وانقضاء، وتماد وسيلان، اذ ذلك من لوازم وجود الحركة واتصال التغير وتدريج الحصول شيئاً فشيئاً؛ واذا كان كذلك ، فكيف يتصور فى العدم الصريح الساذج والليس الصرف الثابت[5] تمايز حدود وتلاحق احوال وتغاير احيان واختلاف اوقات ، حتى يتوهم التمادى والسيلان والنهاية واللانهاية» .

قال الفاضل المحقق العلامة والنحرير المدقق الفهامة، جمال الملة والدين ـ قدس الله روضته ـ فى حواشيه[6] على الخفرية مورداً على السيد العلام

۱ـ فى آ و ق : «مآب» .

۲ـ هذا القول مذكور فى اوائل القبسات طبع تهران سنه ۱۳۱۳ ه.ق ص ۲۲ : قال السيد العلام فى القبسات : وميض ، ان المتكلّمين لمالايعنيهم، المسمّون بالمتكلمين واعنى بهم المعتزلة والاشاعرة ، تحا ملت اوهامهم فى سبيل حدوث العالم ؛ ان بين البارى الحق واول العالم عدماً موهوماً ازلياً سيالاً ممتداً تماديه الوهمى فى جهه الازل الى النهاية منتهياً فى جهه الابد عند حدوث اول العالم ولايستشعرون ان ذلك من ... الخ .

۳ـ فى ض : «عرفت».

٤ـ هذا فرع اثبات كون العدم فى الدهر وهو عين المتنازع فيه .

٥ـ فى ض : «الثابت» .

٦ـ واعلم ان الاعتقاد بزمان الموهوم وانتزاعه من امتداد الوجود الصرف مستلزم للتوالى الفاسده التى لايلتزم بها احد من العوام والصبيان و نحن ←

بعد نقله عنه هذا الکلام، وفیه[1] : انالانسلم ان الاتصاف بالامتداد والانقضاء وامثاله فرع وجود الحرکة، لم لایجوز ان ینتزع من استمرار وجود الواجب امر ممتد علی سبیل التجـدد والتقضی[2] ؟ ، بل الظاهر انه کذلك ، ولا استبعاد[3] فیه، کیف وانهم یقولون : الحرکة القطعیة تنتزع من الحـرکة التوسطیة[4] والزمان ینتزع من الآن السیال ، فکماجاز[5] انتزاع امر[6] الممتد المتجدد المتقضّی[7] من الأمر الشخصی الذی لاامتداد فیه ولاانقسام ولاتجدد ولاانقضاء، فکذلك یجوز هیهنا بلاتفرقة اصلا. ومن هذا ظهر فساده ماذکره[8] بعض المحشین فی ابطاله من انه اذاکان امراً موهوماً کان له منشأ انتزاع ، فننقل[9] الکلام الیه، فهو اما واجب او ممکن، لاجائز ان یکون واجب الوجود، فیکون ممکن الوجود ، فیلزم وجود قدیم سوی الله تعالی ، لانا نختار انه ینتزع من الواجب تعالی ، ولادلیل علی ابطاله وهو لم یذکر الاالدعوی» .

اقول : حاصل ماافاده واجاده ـ نضّر الله وجهه ـ منع کون الزمان مقدار الحرکة بتجویز کونه مقدار البقاء، وهذا بعینه ماذکره ابوالبرکات البغدادی بقوله : «مایکون فی الزمان لایتصور بقاؤه الافی زمان مستمر، ومالایکون

→

نذکر فی هذه الحواشی فساد هذا الکلام والاعتقاد. قال ابوالبرکات البغدادی: «ان الزمان هو مقدار الوجود» . وکلام العلامه الخوانساری یقربه فی الفساد .

۱ــ فی د و ض : «فقط» .

۲ــ آ و ق : «المتجدد والمتقضی» .

۳ــ فی آ و ق : «والاستبعاد» .

٤ــ آ و ق : «المتوسطیة» .

ه ــ فی ق : «جائز» .

٦ــ فی ض : «الامر» .

۷ــ فی ض : «المنقضی» .

۸ــ فی ق : «ظهره» .

۹ــ فی ض : «فینقل» .

فيه كالواجب والمجردات الغير الزمانية لابدوان يكون لبقائه مقدار من الزمان . فالزمان مقدار لبقاء الوجود واستمراره . وهذا مع انه غير مطابق لدعواه لدلالته على كون الزمان مقدار البقاء» . وهو كما[١] سيأتى ، ادعى انه مقدار الوجود . يرد عليه ان المعقول من البقاء هو استمرار الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثانى ، فيكون متوقفاً عليه ، فلو كان الزمان مقداراً له ، لتوقف[٢] عليه ، ولزم منه الدور . وعلى هذا فلابد فى تصحيح معنى بقاء الواجب من القول بالزمان التقديرى كما سياتى ، او القول بأن بقائه تعالى عبارة عن عدم عروض عوارض الزوال عليه ، وليس المراد به استمرار وجوده[٣] المقارن لازمان ولتعاليه عن الزمان ، لانه «كان ولم يكن معه شيىء» فلذا فسّروا ـ الباقى ـ من اسمائه تعالى بما لاسبيل للفناء عليه[٤] .

ثم انت خبير بان هذا الامر الممتد المتجدد المتقضى الذى ليست[٥] له مهية غير اتصال الانقضاء والتجدد ، وعدم الإستقرار[٦] ، لايمكن انتزاعه الا مما يختلف نسبته الى الامور الخارجة[٧] وقبل وجود العالم الجسمانى لاموجود سوى الله و على فرض وجود العقول وتقدمه عليه لاتختلف نسبته[٨] تعالى اليها ولانسبة بعضها الى بعض ، لأنها نسبة الثابت الى الثابت ، فكيف يمكن ان ينتزع

١ـ فى د نقط وض .   ٢ـ آ و ق : «ليتوقف» .

٣ـ قال المتكلمون : ان معنى كون الله تعالى قديماً : هو انا او قدرنا وجود ازمنة لانهاية لها ، لكان الله تعالى موجوداً معها ، ولايشترط ان يكون وجود الزمان مصاحباً له تعالى ، والا لزم القدم وتسلسل الازمنة ، لذا قال العلامة فى مناهج اليقين من اصول الدين وقال ايضا ان القديم لايشترط فيه الزمان على مابينا ، ويجوز ان يكون تقدمه عليه باوقات تقديرية .

٤ـ فى ض : «اليه» .   ٥ـ فى ض : «المنقضى وليس» .

٦ـ فى ض : «الاستمرار» .   ٧ـ فى ض : «الخارجية» .

٨ـ فى ض : «نسبته» .

من ذات الله الموصوف بالإستمرار والاستقرار، ماله مقدار موصوف بالتجدد وعدم الاستقرار؟. واما انتزاع الحركة القطعية[1] من الحركة التوسطية فلانها[2] و ان كانت من حيث ذاتها[3] امراً شخصياً مستمراً غير ممتد ولا منقسم ولا متجدد، الا انها يلزمها[4] اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة ، فلها جهتا[5] استمرار ذاتي ، وسيلان مسافي ؛ فبواسطة استمرارها[6] في ذاتها وسيلانها بالاضافة الى تلك الحدود فلو تفعل[7] في الخيال امراً ممتداً غير قارٍ ، يطلق عليه الحركة بمعنى القطع . فهذا هو المنشاء لانتزاعهامنها .

وبتقرير آخر : العلة القارّة مالم ينضم اليها امراً غير قار ، يستحيل ان يقتضي امراً[8] غير قار والا يلزم[9] تخلف المعلول من العلة. والحركة التوسطية وان كانت امراً قاراً مستمراً من مبدأ المسافة الى منتهاها ، لايلزمها[10] تبدل النسب الى الحدود المفروضة في المسافة على سبيل التعاقب ، فهي وان كانت قارة بحسب الذات[11]، الا انها[12] غير قارة بحسب العارض، فالفرق[13] واضح ولعله[14]

۱ــ فهي باعتبار ذاتها امر مستمر ، وباعتبار تلك النسب العارضة لها متجدد (متجددة) فمن حيث الذات الثابتة والنسب المتعاقبة تفعل امراً ممتداً متجدداً، ويقال له الحركة بمعنى القطع . (منه رحمه الله) .

۲ــ في ض : ز« فلانهما » . ۳ــ في ض : « ذاتهما » .

٤ــ في ض : « يلزمها » . ٥ــ في آ وق و ض : « جهته ».

٦ــ آ و ق : « استمرارما » .

۷ــ في د و ض : « وتفعل » بدون او الشرطية وهذا هو الصحيح.

۸ــ في ض : « أمر » . ۹ــ في ض : « يلزم » .

۱۰ــ في ض : « لكن » . ۱۱ــ في ض : « ذاتها » .

۱۲ــ في آ و ق : « الانتها » .

۱۳ــ قد سقطت من(د) اربعة سطور وهي من « وبتقرير آخر » الى هنا .

۱٤ــ في آ و ق : « ولعل » .

الفاضل المورد ــ رفع الله شأنه واعلى مكانه نظر الى احدى جهتيهــا الذاتية وغفل عن جهتها الأخرى العارضية ، ولم يذر ان منشأ الانتزاع انما هــو مجموع الجهتين جميعاً لها ، وكذا الكلام فى الآن السيال ، فانه مع استمراره وبقائه بشخصه[١] كالحركة بمعنى التوسط ، له سيلان واختلاف نسبة ، يمكن بذلك ان ينتزع[٢] منه امر ممتد متجدد متقض مطابق للحركة بمعنى القطع ، فان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم فى الخيال من الآن السيال[٣] الذى هو موجود[٤] فى الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدريج[٥] ، كالخط المرتسم من[٦] القطرة النازلة والشعلة الجوّالة ، وهذا بخلاف وجود الواجب ، فان له[٧] مجرد بقاء من دون اختلاف نسبة الى الامور الخارجــة لعدمها قبل وجود العالم وفرضها قبله يجعل ماله وجود نفس امرى امــراً اعتبارياً فرضياً ، وهو خلاف ما ذهب اليه المورد ، رحمه الله ، وسيأتى ، فلا يمكن ان ينتزع من مجرد ذات الواجب بملاحظة بقائه ماله مقدار ممتد متجدد متقض فى نفس الأمر ، لان المتغير[٨] غير ممكن الانتزاع من[٩] الثابت ، لعدم امكان ادراك احدهما من الآخر .

وبالجملة : الزمان غير قارٍ ، فلا يكون مقداراً لقارٍ[١٠] والا لتحقق الشيى بدون مقداره ، فهو مقدار بغير[١١] قار ، وكل امر غير قار فهو الحركة ،

١ــ آ : «تشخصه» (ض) : «الشخصية» .
٢ــ د : «تنتزع» وهى سهو .
٣ــ آ و ق : «السيالة» .
٤ــ فى د و ض فقط .
٥ــ فى ض : «فانه» .
٦ــ آ و ق : «فى» .
٧ــ آ : «التدرج» .
٨ــ آ و ق وض : «التغير» .
٩ــ آ و ق وض : «فى» .
١٠ــ ض : «للقار» .
١١ــ فى ض : «لغير» .

فالزمان مقدارها ، کماحقّقه سیدالمحققین . واذاثبت انالزمان مقدار الحرکة فحیثلاحرکة ، فلازمان ، وبذلك یثبت انالاتصاف بالامتداد والانقضاء وامثاله فرع وجودالحرکة ، وانه لایجوز انتزاعه مناستمرار الوجود .

فلتخیص الکلام فیهذاالمقام : انالزمان الموهوم انکانله تحقق فینفس الامر ولیس بواجب بالذات، فیکون داخلاً فیاجزاءالعالم، ولیس بجوهرقائم بذاته ، فلابدّدلهمنمحل یقومبه ، ولا یتصور له محل[1] الاّ الحرکةالحافظةله ، والحرکة لابدّلها منحامل ، ولاحامل لها غیرالجسم، وان لمیکنله تحقق فلیسله الاسم مندونالتحقق المسمی فلای[2] وجه یسمونه بالزمان وهوعبارة عنکممتصل الذات غیرقار .

وبما قررناه ظهرانماذکره بعض المحشین[3] فیابطاله ، کلام حق لاغبارعلیه ، ولافساد فیهاصلا ، وانما الفساد فیکلام مننسبالیکلامه الفساد ، وانما لمیذکرعلیالشق الاول دلیلاً لبداهته وظهوره، فانانتزاع امر منامرلابدّله من منشاء یصلحلذلك .

الاتری انهماذالاقوازیداً مثلاً، وکانشجاعاً یقولون لقینیمنهاسد، ولایقولون ذلكاذاکان جباناً ، الاعلی سبیلالتهکم ، اذمعنی الانتزاع یرجعالی ادراك امر منآخریضرب منالتحلیل ، کما اذا حاولنا اخذ الوجود منالمهیّة، وادرکناه بوجه منالوجوهالعارضةله، کمنشائیةالآثار، وکانالوجود منتزعاًمنها ، فلایصح[4] انتزاع البرودة منالنار والفضیلة من

١ــ فی ض : «سوی» . ٢ــ فی ض : «فلا» .

٣ــ آوق : «المحققین» . وفیهامش(ض) هوالفاضلالمحقق ملا شمساءالجیلانی (منه رحمةاللهعلیه) . ٤ــ فی ض : «ویصاح» .

الحمار والبصيرة من الجدار ، وذلك امر لا يخفى على ذوى الابصار .

وبذلك يظهر فساد قوله -رحمةالله‌عليه- : لأنا نختار انه ينتزع من الواجب تعالى، لان وجوده لا يمكن ان يكون منشأ لانتزاعه منه ، اذ المقدار والامتداد لا يكون الا لماله اجزاء مترتبة قارة اوغيرقارة ، وهذا[1] امر ضرورى ، فان مالا يكون له اجزاء كيف يمكن ان يكون له مقدار والوجود -بماهووجود-[2] لا جزء له ، بل هو بسيط ، بل لتوهم ذلك لتوهم لبقائه قد تعرفت بمافيه من لزوم الدور .

وبمافصلناه ظهر[3] ماجعله المورد -رفع‌الله‌درجته- امراً ظاهراً ونفى عنه الاستبعاد هو امر ممتنع ، كمالا يخفى على من امعن النظر واجاد ، وان مااستشهد له هو شاهد عليه فمازاد[4] بذلك الا تكثير السواد .

ومنه يظهر أيضاً صدق قول المستدل ان القول بالزمان الموهوم من تكاذيب الوهم الظلمانى وتلاعيبه وتصاوير القريحة السوداويّة وتخائيلها . ونعم ماقال

اذا قالت حذام فصدّقوها فان القول ماقالت حذام[5]

هذا، واعلم ان القائلين بوجود الزمان وهو الحق، لانا نعلم بالضرورة ان فى الخارج وقتاً ماضياً ومستقبلاً ، والمنازع مكابر مقتضى عقله ، فلا يستحق الجواب اختلفوا فى ماهيته[6]: فزعم قوم منهم انه جوهر ليس بجسم

١- فى آ : «وهكذا» . ٢- فى د وض فقط .

٣- د وض : «ظهران ما» . ٤- آ و ق : «ماأراد» .

٥- وهو لسحيم بن صعب الشاعر وحذام امرائة وبعده .

ولولا المزعجات من الليالى لماترك القطا طيب المنام

٦- الفرض من نقل المذاهب ان ابين ان المورد لايقول بان الزمان هو واجب الوجود ولا المعدل ولا حركته وانما يقول بماقاله البغدادى فاذا بطل قوله ببيان فساده اسقط منه بالكلية وتم الدليل -منه- .

ولاجسمانی واجب بذاته .

ومنهم من زعم انه المعدل. وقال آخرون انه حركة، وزعم ابو البركات انه مقدار الوجود ، وذهب ارسطاطاليس الى انه مقدار الحركة واختاره المتأخرون ، وهو الحق .

ثم قال السيد السند -قدس سره- واما ثانياً ، فلانه لو تصحح فى العدم ما توهموه ، لكان هو الزمان بعينه ، او الحركة بعينها اذ كان متكمماً سيالاً كله ازيد لامحالة من بعضه وابعاضه ، متعاقبة غير مجتمعة .

فاما انه بالذات على تلك الشاكلة ، فيكون هو الزمان ، او بالعرض ، فيكون هو الحركة ، فقد اطلقوا على الزمان او على الحركة اسم العدم ، فليت شعرى بأى ذنب استحق الزمان او الحركة سلب الاسم والالحاق بالعدم[١] .

قال الفاضل المورد -عظم الله قدره- وفيه ، انا لانقول باتصاف العدم بالتقدر[٢] والتمادى وغيره الا بالعرض[٣] باعتبار اتصاف وعائه به[٤] ولا يلزم منه كونه زماناً اوحركة .

والحاصل انا نقول: ان عدم العالم كان فى وعاء ممتد متجدد متقض[٥] ، كوجود زيد فى الزمان ، وكما انه لايلزم منه كون وجود زيد زماناً اوحركة كذلك[٦] لايلزم هناك ايضاً كون العدم زماناً ، اوحركة، بل ليس الا كعدم زيد فى زمان قبل زمان وجوده ، ولاتفاوت الا بأن هذا الزمان يتبعض بالليل والنهار ، ويتصف بماشابه ذلك من الصفات وليس ذلك فى ذلك الزمان ،

١- كتاب القبسات : صفحه ٢٢ : ٢- آ : «بالمقدار» .
٣- فى ض : «بالفرض»: ٤- فى ض نقط .
٥- فى س : «يتجدد و يتقضى»: ٦- فى ض : «فكذلك».

فاللازم علی هذا ـ الدلیل ـ[1] لیس الا وجود الزمان هناك والقائلون بـه یلتزمونه لا کون العدم هو الحرکة والزمان ـ فتأمل ـ[2] .

اقول : هذا الکلام من ذلك العلام ـ طاب ثراه ـ غریب عجیب[3] فان المتبادر من اطلاق الوجود خصوص الخارجی[4] وهم لا یقولون بوجود الزمان الممتد المتجدد فی الخارج .

قال مولانا میرزاجان فی حواشیه علی شرح المطالع[5] : «کون المطلق منصرفا الی الفرد الکامل لیس علی اطلاقه ، بل ذلك فیما اشتهر لفظ المطلق فیه بخصوصه بان استعمل کثیراً فی المطلق المتحقق فی ضمنه حتی یکـون استعماله فیه حقیقة عرفیة کالوجود ، فانه لشهرة استعماله فی ضمـن الخارجی یتبادر منه خصوصه» انتهی کلامه .

ولعله ـ رحمة الله علیه ـ اراد ان الزمان الموهوم کالزمان الذی هو مطابق للحرکة بمعنی القطع وان لم یکن له وجود فی الخارج ، لا ان له وجوداً بحسب نفس الأمر ، وانما الوجود فی الخارج ماهو بمنزلة الآن السیال الذی هو مطابق للحرکة بمعنی التوسط ، وهو وجود الواجب ـ تعالی عن ذلك ـ الذی هو عین الخارجیة ، فانه باستمراره الذی هو بمنزلة استمرار الآن السیال یفعل امراً ممتداً متجدداً ، یسمونه بالزمان الموهوم وعدم العالم انمـا وقع فیه . وعلی هذا ، فلافرق بین الزمانین الا بماذکره ـ رحمة الله علیه ـ .

۱ـ فی ض فقط . ۲ـ فی ض فقط .

۳ـ فی د بدل عبارة المتن هکذا : «اقول : هذا نحو من الکلام وهذر ، اذا تأمله عاقل یعرفه» . ٤ـ آ وق : «الخارج» .

۵ـ ملامیرزاجان باغنوی شیرازی معروف به فاضل باغنـوی ، سنی متعصب اسمش حبیب الله است واین شخص غیر از فقیه محقق امامی مذهب یعنی مرحوم مرلی میرزا شیروانی که نامش محمد بن الحسن می باشد .

وفیه مع ماتعرفته انه توجیه بمالایرضی، اذالقائلون به لایقولون بعدم التفاوت بینهما الابذلك الامرالعرضی ، کیف وهم مصرّحون بان الزمان هناك معدوم ولاوجود له الامع اول وجــودالعالم[1] ، فان خصومهم لمّا احتجّوا علیهم ، بان تخصیص الاحداث بالوقت المعین یستدعی امتیــازه عن سایرالآوقات ، وهذایقتضی کونها موجودة قبل ذلك الحادث ، اجابوا بانها معدومه ولاتمایزبینها[2] الافی الوهم ، وانما یبتداء وجودالزمان مع اول وجودالعالم ، ولایمکن وجود سایرالموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا . هذاکلامهم .

وبالجمله ، انهم لوقالوا بوجوده وامتداده مثل امتداد هذالــزمان فی ان له اجزاء متباینة متعاقبة یمتنع[3] الاجتماع بینها ، لکان لقائل ان یقول: لم اختصّ وجودالعالم بهذاالحدالذی حدث فیه ؟ .

وایضاً وان تبعض هذاالزمان باللیل والنهار انما هوبالاضافه الی من وقع تحت فلك الزهرة لانتهاء ظل الارض الیه ، فاماالذی فیه وفیما فوقه ، فلیس له هذااللیل والنهار ، فیلزم ان لایکون هناك فرق بین الزمان الموهوم وهذا ، فکیف صارذلك موهوماً وهذا موجوداً ، والقول بقدم هذاکفراً، وبقدم ذلك ایماناً ، الی غیرذلك من الاحکام المتفرعة فیه علیهما][4] ولم یکن حدوثه فی حدآخرقبله ، وکونه وهمیاً بالمعنی المذکور،لاینافی فی طلب المخصّص فی مابین اجزائه ، وحینئذ فمامعنی قولهم : واختص الحدوث بوقته ، اذلا وقت قبله ؟.

۱ــ آ و ق : «العام» . ۲ــ ض : «بینهما» :

۳ــ آ و ق : «بمنع» .

٤ــ مابین المعقفتین لیس فی دولا فی ض .

فبقى[١] ان يكون معنى الوهمى مايخترعه الوهم كزوجية الثلاثة، فيكون عدماً محضاً وليساً سازجاً ، فاذا اتصف ذلك العدم الساذج بماتوهموه من التقدر والتكمم والتماد والتجدد والتقضّى وماشابه ذلك، فاما انه بالذات على تلك الشاكلة ، فيكون هو الزمان بعينه اوبالعرض فيكون هو الحركة بعينها ، فان اتصاف الحركة بالزيادة والنقصان والتماد وغيرها انما هو بواسطة مقدارها[٢] ،ولها مقداران : مقدار بحسب المسافة، وذلك بالعرض، ومقدار بحسب التّراخى ، وذلك بالذات ، لأن ذاتها من حيث هى تقتضى ذلك ، اذا اجزائها لاتقع معاً ، بل على التراخى ، وهذا المقدار هو الزمان .

وبالجملة : الحركة لاحقيقة لها سوى عدم الاستقرار ، ويقارنها عدم الاستقرار. واما الزمان فليست[٣] له حقيقة الامتداد التجدد[٤] وعدم الاستقرار. فاذن قد اطلقوا على الزمان اوالحركة بلاذنب اسم العدم المحض والليس الساذج .

وبماقررناه ظهر ان مراد المستدل بالعدم المذكور ماجعله المورد ـ رحمة الله عليه ـ وعاءآله كمايصرح به قوله فى الدليل الاول ، فكيف يتصور فى العدم الصريح والليس الصرف البات تمايز حدود وتلاحق احوال ، و سيصرح به فى قوله : «اذلااختلاف فى العدم ...» وفى قوله : «و ذاك الامتداد العدمى لاالعدم الذى وقع فى هذا الوعاء» على ان عدم العالم لوكان فى زمان موجود غير ممتاز عن هذا الزمان الا بماذكره وهو امتياز بالعرض يلزم منه ثبوت قديم سوى الواجب ولاينفع الفرار منه بالقول بان مرادهم بالعالم ماسوى ذلك الزمان من الموجودات ، وهو لاوجود له كماسيصرح

١ـ فى ق : «فيبقى» :
٢ـ ق : «بمقدار واسطتها» .
٣ـ فى ض : «فليس» .
٤ـ فى ض : «الامتداد والتجدد» .

به‌المورد ـ احسن الله الیه ـ تبعاً لآخرین ، مع مافیه من التدافع الصریح والتناقض القبیح ، وسیأتی فی ذلک[۱] زیاده التوضیح والتنقیح .

وایضاً لوکان الزمان هناك امراً موجوداً وکان له اختلاف اجزاء ، اوکان امراً نفس امری ـ کماسیصرح به‌المورد العلامة بعیدهذا ـ وکان القائلون به یلتزمونه ، فبای وجه سمّوه بالزمان الموهوم ولم یسمّوه بالزمان الموجود مع اشتراکهما فی جمیع الذاتیات واللوازم الاباللیل والنهار وماشابه[۲] ذلك ، وهوغیرموجب لسلب عقدالوجود ووضع عقدالعدم مقامه ، الا ان یقال ، لامشاحه فی الاصطلاح .

والظاهر ان الذی اسقطه فی تلك الورطة ، اقول هذا واستغفرالله : انه لمارای ان دلائل السیدالسند ـ قدس سره ـ علی ابطال القول بالزمان الموهوم دلائل متینة[۳] وبراهین مکینة[٤] ورام[٥] ان یتقضی عنها فراراً[٦] من القول بکونه امراً معدوماً الی القول بکونه امراً موجوداً ، ولم یدرانه یفضی الی القول بالقدم ـ وهویفرّ منه ـ فوقع من حیث لایشعرفیماکان هارباًعنه ، هذا !

ثم انت خبیر بانهم لوقالوا بماقرره المورد ـ قدس سره ـ کلامهم لکان لقائل ان یقول هذا مجرددعوی بلادلیل[۷] وهل الکلام الافی اثبات وجود هذا الـوعاء الممتد المتجدد المتقضی ، حتی یمکن ان یقال ان عدم العالم کان فیه وکان متصفاً فیه بصفاته بالعرض ، اذالأشاعرة لمّا تشبّثوا فی اثبات

۱ـ فی ض : «لذلك» .
۲ـ فی آ وق : «یشابه» .
۳ـ فی آ وق : «بینه» .
٤ـ فی آ وق : «مکفیه» :
٥ـ فی آ وق : «یرام» :
٦ـ فی د : «فر» .

۷ـ وهذا لیس توجیهاً آخرلکلام السیدالسند لیتوجه انه مستدل فوظیفته الاثبات لاالمنع وطلب الدلیل ، بل هواعتراض یرد علیهم علی ماقرر المورد به مرامهم (منه رحمة‌الله علیه) .

حدوث العالم بالقول بهذا الوعاء و بأن عدم العالم كان فيه، فالخصم لا يسلّمه منهم ولا يصدق به الا بالدليل ، وقد تعرفت انه لا يمكن تصوّره فضلاً عن ان يقام عليه دليل ، فله ان يقول : ان الاوعية المسلمة عندنا ثلاثه :

١ـ الدهر الذی هو وعاء للوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح .

٢ـ والزمان الذی هو وعاء للأمور المتغيره المتقدّره السيّالة .

٣ـ والسرمد الذی هو وعاء لبحت الوجود الغير المسبوق بالعدم ، واليه الاشاره بقولهم. «نسبة الثابت الى المتغيّر هی الدهر، و نسبة المتغيّر الى المتغيّر هی الزمان، و نسبة الثابت الى الثابت هی السرمد، والآوعية منحصرة فيها، فمن ادعى ان للعدم الأزلی وعاءاً موجوداً يكون هو فيه و بتبعيّته يتصّف بالتقدر والتماد وغيرهما ، فعليه البيان وقياسه على العدم المقارن لوجود الزمان كعدم زيد فی زمانٍ قبل زمان وجوده قياس معه فارق[١] ، فان هـذا العدم لمّا كان مقارناً للزمان الذی هو سيّال ومتكمم ومتقدر ، اتصف هو أيضاً بذلك بالعرض ، بخلاف العدم الأزلی ، فانه لا يتّصف بالتقـدر ، لعدم ثبوت ما يتقدّر هو به ، فيكون عدماً محضاً غير متقدر ولا متكمم ، لا بدّ لنفيه من دليل وعدم قدرتنا على تعقله بوصف كونه سابقاً على الوجود سبقاً غير ذاتیٍّ بدون الوعاء ـ كما ادعاه المورد ـ طهر الله روحه[٢] ـ بعد ان دل الدليل عليه ، غير قادح فيه ، ان دلائل القدم[٣] باسرها لما كانت مدخولة ، وقد دلّت الأخبار المتواترة من الطرفين على وجود اله العالم بدونه بان يكون بينهما انفصال ، وقد انعقد عليه اجماع ـ المليين من[٤]ـ المسلمين وغيرهم،

١ـ فی ض: «قياس مع الفارق»:

٢ـ مابين المعقفتين ليست فی د . ٣ـ آ و ق : «العدم ـ لعدم».

٤ـ مابين المعقفتين فی د و ض فقط .

ودلّ علیه الحدیث المشهور[1] الذی لادلیل عقلی یعارضه ، بل له دلیل عقلی یعاضده ، کماسیأتی فی آخر الرسالة انشاءالله العزیز .

فاذالم یثبت القول بالزمان الموهوم الذی قبل وجودالعالم مع کونه مخالفاً لظاهرالشرع ، فلابدّمن القول بانذلک الانفصال انماکان بالعدم الصریح النفس الامری الغیرالزمانی ، لأن کل ماله تحقق فی نفس الأمر ، لایجب ان یکون فی زمان ، کمالایجب ان یکون کل ماله تحقق فیهافی مکان[2] فعدم العالم مع تحقّقه فی نفس الأمر لایجب ان یکون فی زمان ، اذ مالیس للزمان فی سلسلةعلله مدخل لایقال انه فیه هذا .

والجواب الحاسم لمادّة الشبهة، مااشرنااليه آنفاًوسالفاً، من ان العدم الأزلی لوکان له وعاء ، فذلک الوعاء امامعدوم ، فاستحال اتصافه بالتقدر والتکمم والمساوات والامساوات، اذلااختلاف فی العدم ولامخصّص، فکیف یکون احدهما ظرفاً ومتصفاً بالصفات المذکورة بالذات والآخر مظروفاً ومتصفاً بها بالعرض ، اوموجود، فیلزم ثبوت قدیم سوی الواجب تعالی. ثم ذلک القدیم لمّا لم یکن جوهراً قائماً بذاته ، فلابدّله من محل یقوم به ، ولایتصورله محل غیرالحرکة ، فیلزم قدم الجسم کماسبق .

و بماقررناه ظهران الأزل لیس کالزمان واجزائه یتقدم جزءاً ویتأخّر آخر ، بل هوعبارة عن الّلازمان السابق علی الزمان سبقاً غیرزمانی ، کسبق اجزاءالزمان بعضهاعلی بعض ، ولیس بین الله وبین العالم بُعد مقدّر لانه انکان موجوداً ، یکون من العالم ، والالم یکن شیئاً ، ولاینسب احدهما الی الآخر من حیث الزمان بقبليّة وزلابعديّة ولامعيّة ، لانتفاءالزمان

۱ــ منظور «کان الله ولم یکن معه ولم یکن معه شیی» .

۲ــ فی ض : «[لایجب فی زمان]» .

عن الحق وعن ابتداء العالم ، فليس الاوجود بحت خالص ليس من العدم ، وهو وجود الحق ووجود من العدم وهو وجود العالم ، فالعالم حادث فی غیر زمان . وانما يتعسّر فهم ذلك على الاكثرين لتوهمهم الأزل جزءاً من الزمان يتقدم ساير الاجزاء وان لم يسمّونه بالزمان ، فانهم اثبتوا له معناه، وتوهّموا ، ان الله سبحانه فيه ولاموجود فيه سواه[1] ، ثم اخذ بايجاد الأشياء شيئاً فشيئاً فی اجزاء آخر منه[2] .

وهذا توهم باطل وامر محال ، فان الله تعالی ليس فی زمان ولا مكان بل هو محيط بهما ، وكيف يقول عاقل ، ان العالم بكله مسبوق بالعدم الزمانی وزمان عدمه ايضاً جزء من اجزائه .

وبالجملة : عند عدم الزمان نكون حالة مستقرة قارة لافيها تقدم حال ولا تأخر اخری، فاذا تغيرت الاحوال بحدوث الحركة التی لها اجزاء، لايكون وقوعها معاً، بل وقوع كل متراخ عن وقوع الآخر يحصل منه مقدار فی العقل، وهو الزمان .

وبهذا التقرير ينحلّ ما اشكل[3] على المورد -قدس سره- حيث قال : «اذا اتصف العدم فی نفس الأمر بانه سابق على الوجود سبقاً غير ذاتی، فيكون البتة محتاجاً الی وعاءٍ وظرف ، يكون فيه ويتصف هو لامحالة بالتقدّر والتكمّم وغيره ، وكونه سابقاً عليه بدون ذلك ممّا لاتقدر[4] على تعقله ، فلعله يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا ، وسيأتی له بيان آخر . والقول بان التقدم بالذات لامحصّل له لعوده الی السبق الزمانی ، كما هو مختار المورد -قدس سره- ولامحصل له ، كيف ولم يدل دليل على بطلانه ،

۱- د : «الله سبحانه موجود فيه سواه» .
۲- فی ض : «جزء جزء منه» .
۳- فی ض : «اشكال المورد» .   ٤-آ وق : «لاتقدر» .

بل لایتصحح معنی حدوث العالم الا بالتمسك به ، وکذا قال به المحقق فی التجرید ، و به فسّر المورد قوله : «وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب...» حیث قال: الظاهر ان مراد المصنف من البعدیّة -ههنا هو البعدیه[1]- بالذات ورد قول من[2] قال : مراده منها البعدیه الزمانیه . وهذا منه -رحمة الله علیه- کالتصریح بان المحقق لایقول بالزمان الموهوم کماصرح به والده[3] الماجد -اسکنه الله دار کرامته- والا لکان مراده منها البعدیة الزمانیة ، فهو ایضاً قائل بالحدوث الدهری ، لأنه لما نفی الایجاب المستلزم للقدم، واثبت الحدوث لتصریحه بوجود العالم بعد العدم ، فذلك امافی الزمان ، وهو خلاف مذهبه، ومع ذلك لایلایمه ظاهر قوله «بعد العدم» ، وسیاتی تحقیقه ، اوفی الدهر، وهو المطلوب .

وبمافصلناه ظهر ان القول بوجود الزمان الموهوم وکونه وعاءً لعدم العالم[4] ینافی طریقة الملّة[5] بل ینافی مذهب من قال به ویفسده وهو قد رام بذلك اصلاحه !

«وهل یصلح العطار ، ما افسده الدهر؟»

ثم قال السید السند قدس سره «واماثالثاً فلانه حینئذ یکون الباری الحق سبحانه واقعاً فی حدٍ بعینه من ذلك الامتداد العدمی -تعالی عن ذلك- والعالم فی حدٍّ آخر بخصوصه ، حتی یصح تخلّل ذلك الامتداد الموهوم بینه سبحانه وبین العالم ویتصحح تأخر العالم وتخلّفه عنه سبحانه فی الوجود

۱- فی د فقط وض .

۲- هو میرزا ابراهیم ولد صدرالدین محمد الشیرازی قدس سرهما.

منه ره . (ض) .

۳- فی ض : «والدی» .

٤- فی ض : «وعاء العدم العام». ۵- فی ض : «الملیین» .

فاذن اذاکان ذلك‌الامتداد غیرمتناهی‌التمادی ، کان غیرمتناهی محصوراً بین‌حاصرین هماحاشیتاه وطرفاه»[۱] .

قال‌المورد ـقدس‌سرهـ وفیه ، ان‌مرادهم بقولهم بین‌الباری الحق واول‌العالم زمان موهوم ازلی انه‌کان قبل‌العالم امتداد موهوم لم‌یکن العالم‌فیه وکان‌الحق‌تعالی فیه بالمعنی‌الذی یقال الان انه‌تعالی موجود لا‌ان‌الزمان واسطة بینه‌تعالی وبین‌العالم بحیث‌یکون هوتعالی فی‌احد الحدین ، والعالم فی‌حدالآخر ، حتی یلزم‌کون غیرالمتناهی محصوراً بین‌الحاصرین ، وهذا ظاهرجداً .

اقول : وفیه‌ان هذاالامتداد الازلی لماکان امراً متحققاً موجوداً فی‌نفس‌الأمروکان منشأ تحققه ومبداء وجوده وجود واجب‌الوجود ـ کما صرح به‌قبیل ذلك ـ کان من‌الواجب ان‌یکون‌الواجب تعالی فی‌ابتدائه بحسب نفس‌الأمرلتحقق‌کونه منشاءآله‌ومبدءاً واول‌العالم فی‌منتهاه‌لاتنهائه به‌فیکون واسطة بینهما ، فاذا فرض‌کونه غیرمتناهی‌التمادی بحسب نفس الأمر اذلو لم‌یکن‌غیرمتناه[۲] لزم حدوث‌الواجب‌تعالی عن‌ذلك ، لأن‌العالم لماکان حادثاًکان متناهی‌التمادی ، فلوکان ذلك الامتداد السابق علیه الواقع بینهما متناهیاً ، کان حادثاً ، لان‌الزاید علی‌المتناهی بقدرالمتناهی متناه ، فیکون حادثاً، ویلزم‌منه ماسبق‌کان غیرالمتناهی بحسب‌نفس‌الامر محصوراً بین‌حاصرین ، هماحاشیتاه ، وهذا ظاهرجداً .

وبعبارةاخری: انه لماکان‌امراً ممکناً موجوداً،کان‌له‌مبداءیبتدءمنه ، فلما انتهی باول‌العالم وفرض‌غیرالمتناهی ،کان‌غیرالمتناهی‌محصوراً بین الحاصرین . الا ان‌یقال بعدم‌انتهائه‌به ، فانه کماکان قبل وجودالعالم‌وعاء

۱ـ قول سیدالعلام فی‌القبسات .

۲ـکتب هذه‌الکلمه فی‌النسخ‌بهذه‌الصوره .

لعدمه، فکذلك یکون بعدوجوده وعاء لوجوده فهو کماکان ـ ازلیاً فکذلك یکون ابدیاً لوجوب دوام وجود المعلول بدوام وجود علته التامة، فان ذلك الموجود القدیم لماکان[1] ـ من اثر الواجب، ولم یکن وجوده متوقفاً علی شرط آخر غیر استمرار وجود الواجب، لزم منه دوامه، فهذا علی تقدیر تمامه کان من الواجب ان یجاب به فتأمل فیه ومافیه.

واعلم ان المورد ـ طاب ثراه ـ قبل ایراداته علی السید السند قال: انا لانقول انه یجب ان یکون زمان یصح ان یقال: «کان الواجب فیه ولم یکن العالم» بل الغرض انه یجب ان یتحقق انفصال بین الواجب والعالم یصح[2] فیه قولنا: کان الواجب علی المعنی الذی یصح الآن ولایکون[3] العالم فیه.

اقول وفیه ان هذا الانفصال اما بامر ممتد موجود فی نفس الأمر، وهو اما قار قائم بذاته، اوغیر قائم، وهذان مع استلزامهما القدم، لایحتملهما المقام والالکان مابه الانفصال امراً مسافیاً[4] مکانیاً لازمانیاً اوغیر قار فیکون زماناً[5] مستلزماً للحرکة المستلزمة للجسم، فیلزم قدمه، ولایتحقق انفصال. واما بامر غیر ممتد ولاموجود، فیکون مسبوقیه الوجود بالعدم الصریح الغیر الصریح الغیر المتکمم ولاالمتقدر.

واما بامر موجود غیر ممتد، وهو لایوجب الانفصال، والالکان ممتداً، والمقدر خلافه، فیلزم القدم.

واما بامر ممتد غیر موجود فی نفس الأمر، فیکون حدود تلك الامتداد سواسیّة متشابهة، اذلا اختلاف فی العدم ولامخصّص من استعداد اوحرکة

١ـ فی د وض فقط.
٢ـ فی ض: «وبین العالم لیصح».
٣ـ فی ض: «لم یکن».
٤ـ فی ض: «منافیا».
٥ـ ٢ وق: «زمانها».

اوغيرذلك ، ولم اختص بهذاالحد، ولم يكن حدوثه فی حد آخرقبله.

وهذا هوالذی جعله السيد ـقدس سره- حجةرابعةعلى بطلان الزمان الموهوم .

وبما فصلّناه ظهرفساد ماقاله المورد ـقدس سره- فی الجواب من ان هذا مجرددعوى بلادليل ، اذلعله كان اختلاف فی اجزائه لانه ليس عدماً محضاً لايجری ذلك فيه بل امرنفس امری وقع العدم فيه، فان فيه مع ماعرفته، ان الأمور الوهمّية اذا لم يكن منشاء انتزاعها موجوداً فی الخارج ، تكون قضية وهميّة محضة واختراعية صرفة غيرمتحققة فی نفس -الامركزوجية الخمسة ، وهيهنا كذلك ، فكيف يتصوراختلاف نفس امری[1]- وماسبب ذلك الاختلاف النفس الامری مع وحدة طبيعة ذلك الامتداد ، فهل هو[2] أستعداد من جانب القابل اونشاء[3] ذلك من تأثير[4] الفاعل من الحركة الحافظة وغيرها ، ولم صار مختلف الاجزاء من غيرما به الاختلاف .

وهل هذاالامجردالخيال ومحض احتمال غيرمطابق لما عليه القوم؟!

نقل عن الغزالی والشهرستانی وغيرهما انهم قالوا : كما ان الوهم يخيّل امتداداً مكانياً لايقف عند حد معين ، ويتوهم وجودالعالم فی جزءمنه ، ويحكم العقل بأنه لووجد فی الخارج، لكان بعض اجزائه متقدماً على بعض بحسب الوضع -وبعضه[5]- متأخراً من غير ان يكون لهذا الامتداد منشأ موجود فی الخارج ، كذلك الامتدادالزمانی موهوم محض لامنشأله موجود فی الخارج، فكمالايدل حكم العقل بتقدم[6] بعض الأجزاء على بعض فی الامتدادالمكانی على وجود منشأ ، كذلك لايدلّ حكمه بتقدم البعض

۱- فی د وض فقط .
۲- آ وق : «هی» .
۳- آ وق : «منشا» .
٤- فی ق : «تاثر» .
٥- فی د وض فقط .
٦- آ وق : «بتقديم» .

علی البعض فی الامتدادالزمانی علی وجود منشاء بل نقول: تخیُّل الامتدادی مرکوز فی فطرةالوهم حتی انالعقل المشوب بالوهم بحکم بأن هیهنا فضاءاً[1] غیرمتناه وان ـالعالم فی جزء[2] منه ـ وکذلك یحکم بأنهیهنازماناً غیرمتناهی وانالعالم فی جزءمنه[3] ـ ، وکما انه لیس فی الواقع فوق العالم ولاتحته خلاءاً ولاملاءاً اذلافوق ولاتحت له ، فانالجهات یتحدد ببعض العالم ، کذلك لیس فی الواقع قبل العالم قبل ولابعدهبعد ، ولایلزم من ذلك عدم تناهی الزمان ، کما لایلزم من الاول عدم تناهی المکان بل الزمان متناه ، کما انالمکان متناه من غیرفرق وحکم الوهم* بلاتناهی الزمان مثل حکمه بلاتناهی المکان . فکما لاعبرة بحکمه فی المکان ، کذلك لاعبرة فی الزمان ، هذاکلامهم وهوصریح فی کونه عدماً محضاً ولیساً ساذجاً ، فتوجیهه بما[4] وجهه ـبه[5]ـ المورد ، مع مخالفته للواقع ، توجیه بما لایرضی .

ثم قال السیدالسند: «واماخامساً فلأنالمتقدس عن الغواشی والعلایق یکون مع ای امتداد فرض ومع کل جزء من اجزائه وکل حد من حدوده معیَّة غیر متقدّرة علی سبیل واحد ، ومحیطاً بجمیع اجزائه و حدوده علی نسبةٍ واحدة ، موجوداً کان ذلك الامتداد اوموهوماً ـ علی ماتلی علیك غیرمرةـ فاذن اختصاص العالم بحدٍّ من حدود ذلك الامتداد الموهوم لایثمر تأخره وتخلفه عن الباری الحق ـجل السلطانهـ اصلا ، فانه اذاکان امتداد الزمان الموجود بالقیاس الیه سبحانه علی هذاالسبیل ، فالزمان الموهوم اجدر بذلك»[6] .

* فی ق «حکمةالعالم» .

۱ـ آ وق : «زمانا» .

۲ـ آ : «حیز» .

۳ـ فی د فقط .

٤ـ آ وق : «اما» .

٥ـ فی د فقط .

٦ـ کتاب قبسات : ص۲۳ .

قال المورد : فيه ان القول بالامتداد المذكور ليس الا لتصحيح تحقق العدم قبل الوجود وقد صح ذلك ، ومرادهم من تخلف العالم عن الحق سبحانه ليس الا ذلك ، لانه كان الواجب فى وقت لم يكن العالم فيه حتى يقال ان الواجب برىء من الكون فى الوقت فلم يصح ذلك .

على انك قد عرفت انه يمكن القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت ، فحينئذٍ يتصحح التخلف بهذا المعنى ايضاً فتذكر[1] .

اقول : فيه انهم كيف يصححون بالامتداد المذكور تحقق العدم قبل الوجود ، والحال ان ذلك الامتداد موجود بزعمهم ؛ كماصرح به قبيل ذلك بقوله : فاللازم على هذا ليس الا وجود الزمان هناك ، والقائلون به يلتزمونه ، وهل هذا الا تهافت ؟!

على انك قد عرفت انهم لا يلتزمونه بل يتحاشون عنه وان مرادهم من القول بالامتداد المذكور ليس الا تصحيح انه كان الواجب فى وقت لم يكن العالم فيه ، ليصح لهم القول بـ : «كان الله ولم يكن معه شيىء»[2] فلا يمكنهم القول بمقارنة وجوده تعالى ـ للوقت[3] ـ الأزلى الموجود هو جزء من اجزاء العالم لمنافاته عموم الجزء ، اذ الموجود فى نفس الأمر يصدق عليه انه شيىء فان الوجود يساوق الشيئيّة ، بل القول بتلك المقارنة عين القول بالقدم ، وان كان لذلك الوقت وجود ، والا فهو مجرد اسم من دون تحقق المسمّى ، فاذن لا بد من القول بالوقت التقديرى الراجع الى الحدوث الدهرى كما سيأتى ، ليتصحح ذلك التخلف[4] بهذا المعنى .

وبالجملة : هذا الامتداد المذكور لا يخلو اما ان يكون شيئاً فى نفس

١ــ آ وق : «فيتذكر» .

٢ــ كافى كتاب باب صفات الذات .

٣ــ فى د وض : فقط .   ٤ــ فى ض : الوقت .

الأمر، اوالاشياء فيها، فان كان الاول ـ حينئذ[1] ـ فعموم الخبر ينفي ازليته[2] فان مفهومه نفي الاشياء وسلب الوجودات الازلية مطلقاً[3]، اي وجود كان في اي ظرف كان باي نحو كان، الا وجود الواجب، بل يفهم منه نفي الصفات الزائدة ايضاً، بل هو صريح فيه، والالكان مع الله شيئي في الأزل، فيلزم تعدد القدماء كماهو من لوازم مذهب من قال بزيادتها فيبطل قولهم كان قبل العالم زمان موهوم ازلي "نفس الأمري. وان كان الثاني فلايكون امراً ممتداً، والالكان حدود تلك الامتداد سواسية متشابهة، اذلا اختلاف في العدم ولامخصص ويلزم منه ماسبق، واذالم يكن امراً ممتداً، فلايمكنهم تصحيح تحقق العدم قبل الوجود تحققاً زمانياً نفس امري، ويلزم منه عدم تخلف العالم عن الباري الحق سبحانه تخلفاً زمانياً، وكذلك يبطل قولهم: ان عدم العالم كان في وعاء وظرف ممتد متجدد متقض كوجود زيد في الزمان، كيف لاوهما متساويان في العدم واللا شيئية، فكيف يكون احدهما ظرفاً والآخر مظروفاً ؟! هذا.

واما ماتوهمه بعض المتفلسة من ان كان هنا منسلخ عن معني الماضي بل عن مطلق الزمان، وماقاله بعض المتصوفة حين سمع[4] الحديث: الآن كماعليه كان، فهذيان عند اهل الأديان(الف).

اما الأول، فلا دائه الي القول بالقدم الاان يشير بذلك الي الحدوث الدهري.

١ـ في آ وق وض: فقط. ٢ـ في ض: الازلية.

٣ـ في ض: مطلقة. ٤ـ في ض: «يسمع».

(الف) ولعمري انه لب لباب الايمان وقدنقله بعض عن الامام الكاظم عليه السلام، لانه كان تعالي من حيث ذاته في غيب محض ووجود مطلق ليس في مرتبة اطلاقه شيء والآن كماكان ـ جلال ـ.

واماالثانى فلما قال‌فى«المنتهى» ان الموجود حقيقة فى‌الواجب والممكن بالاجماع، ولانه لوكان مجازاً فى‌احدهما لصحّ نفى‌الموجود عنه فى‌نفس الامر لانه من‌امارةالمجازلكن السلب محال[1] والمنازع فى اتصاف‌المهيّات بالوجود اتصافاً حقيقياً مكابرمقتضى‌عقله .

وكذلك‌القول بان‌الشيئية اعم من‌الوجود على ماذهب اليه‌المعتزلة من ان‌المعدوم‌الممكن[2] شىء ثابت على‌معنى ان‌المهيّة يجوز تقررها فى الخارج منفكة عن‌الوجودلايضرّ[3] فى‌هذاالمقام كمالايخفى على ذوى الافهام ، بل‌الخبرينفى‌القول بثبوته فى‌الازل وكونه شيئاً ويوجب كفر قائله . الاان‌يقال ان‌الموجب للكفر انماهواعتقاد قدم‌الجواهروالأعراض وهم‌لايقولون بذلك ، اذا لقديم يعتبرفيه‌الوجود وهم‌لايقولون بوجوده فى‌الأزل . ولكن حصلت‌لهم شبهة فى‌الفرق بين‌الثبوت والوجود ، و جعلوا الاول اعم من‌الثانى ، فهم لايقولون بوجودقديم لابالذات ولا بالزمان سوى‌الله‌تعالى ، سواءفيه‌القائلون‌منهم بالأحوال وغيرهم هذا .

واعلم ان‌المورد ــ قدس سره ــ قال‌قبل‌كلامه على‌السيدالسند ان‌الظاهر كمايقال فى‌الجسم انه‌زمانى ــ بمعنى ان‌وجوده‌مقارن لوجودالزمان ــ يصح ذلك فى‌شأن‌الواجب‌تعالى ايضاً، اذيصدق ان‌وجوده‌مقارن لوجودالزمان. نعم ، لايصح ان‌يقال انه‌زمانى بمعنى ان‌وجوده ينطبق[4] على‌الزمان مثل الحركة ، ولايصح ذلك فى‌الجسم ايضاً ، وعلى‌هذا، فلااشكال اصلاً هذا موضع حوالته فى‌هذاالمقام ولكن ليس‌هذاالكلام لذلك‌العلام كمايشعر به قوله متصلا بمامرّ .

۱ــ۲ وق : «راجح» وفى ض : «مجاز» .

۲ــ فى ض : «يضرّنا» . ۳ــ فى ض : «منطبق».

هذا مایخطر بالبال علی سبیل الاحتمال فان کان من الحق فهو الحق وان کان من الوساوس الشیطانیه فنعوذ بالله منها ، والله یعلم حقیقة الحال ، بل هو مما اخذه من کلام سید المدققین علی ما نقله الخفری فی حواشیه حیث قال : «نسبة الزمانیات الی الزمان بالمعیّة فی الوجود سواء کانت منطبقة اوغیر منطبقة ، لا بالإنطباق فقط ، والالم تکن الاجسام التی فی زمان ولایعرض لها تغیّر[1] زمانیه» .

قال : «ولاشك ان المجرد مع انه بریء عن التغیّر ، یصدق علیه انه مع الزمان فی الوجود» ، الی آخر ماقاله هناك .

والمراد ، ان نسبة الزمانیات الی الزمان انماتکون بحسب الوجود ، ولایتوقف علی الانطباق علیه ، فالمجرد البری عن التغیّر یجوز ان ینسب الی الزمان نسبة المعیّة .

فان قلت : لماجازت نسبة المجرد البری عن التغیر الی الزمان نسبة المعیة ، فنسبة جمیع الأزمنة الیه لیست نسبة واحدة ، لجواز نسبته فی کل زمان معیّن ، کهذا الیوم الی ذلك الزمان بکونه معه فی الوجود ، وظاهر ان نسبة جمیع الأزمنة الی هذا الیوم لیست علی السواء ، فنسبتها الی المجرد الموجود معه[2] ایضا لیست علی السواء ، فمامعنی قول السید المتقدس عن الغواشی . الی آخره .

قلت : یصدق علی المجرد انه فی هذا لیوم فظرفا للمصدق[3] لا للمجرد ، اذلا تعلق له بهذا الیوم ولانسبة غیرکونه معه فی اصل الوجود وکماانه

۱ـ فی آ و ق : «تقرر» . (س آخر: وکماانه موجود مع هذا الیوم)
۲ـ هذا فی ض : «الموجود المجرد وهوایضا» .
۳ـ فی ض : «للصدق» .

موجود" فی‌هذا‌الیوم فی‌اصل‌الوجود کذلک‌موجودمع‌سایر‌الازمنة‌فی‌اصل الوجود کذلک موجود ـ وکماانه یصدق فی‌هذا‌الیوم انه موجود معـه فی‌اصل‌الوجود ، کذلک یصدق فیه انه‌موجودمع‌سایر‌الازمنة‌فی‌اصل الوجود[1] ، فعدم‌کون نسبة جمیع‌الازمنة الی هذا‌الیوم علـی‌السواء ، لایستلزم عدم‌کون نسبتها‌الی‌المجرد‌الموجود‌معه‌کذلک وذلک‌لاختصاص وجود هذا‌الیوم بهذا‌الیوم وعدم‌اختصاص وجود‌المجرد بهذا‌الیوم .

قال‌السید‌السند: «واماسادساً فلأن‌الزمان‌والمکان شقیقان‌متضاهیان مرتضعان فی‌الأحکام من‌لبنٍ واحد ومن ثَدیٍ واحد، فکماوراء‌الامتداد المکانی اعنی فوق‌الفلک‌الأقصی المحدّد‌لجهات‌العالم عدم صرف لاخلاء ولاملاء‌ولاامتداد‌ولا‌ـلاامتداد ، ولانهایة ولا . لانهایة ، واذابلغ‌السطح المحدب‌منه انسان‌لم‌یمکنه‌ان‌یمدّ‌یده ویبسطها، لالمصادم ومانع‌مقداری، بل‌لعدم الفضاء والبعد وانتفاء‌المکان والجهة ، فکذلک وراء‌الامتـداد الزمانی عدم صریح‌لاتماد ولا ، لاتماد ، ولااستمرار ولا ، لااستمـرار ولانهایة ولا ، لانهایة ، ولازیادة ولانقصان ، فاستمع‌القول واتبع‌الحق ولاتکونّن من‌الجاهلین» انتهی‌کلامه رفع مقامه[2] .

قال‌المورد : «وضعفه ظاهر"، لأنه مجرد تمثیل لایناسب‌المقامـات الحکمیّة» انتهی[3] .

والمراد انه قیاس فقهی لایفید‌الا‌الظن والمسئلة ممّا‌یطلب‌فیه‌الیقین، فلایجوز اثباتها بالدلیل‌الظنی .

اقول : تتبع‌احوال‌الزمان والمکان ککونهما[4] امتدادین متناهیین

۱ــ فی د فقط .

۲ــ انتهی قول‌السید‌السند الداماد فی‌میض صفحه ۲۲ فی‌القبسات طبع‌تهران سنه ۱۳۱٤ .

۳ــ فی ض : «فتـدبر انتهی» .

٤ــ آ وق : «لکونهما» .

وکالتلازم بینهما وجوداً وعدماً ، اذالزمان لیس الامقدار حرکةالفلك ، کماان المکان لیس الاماحاط به الفلك ، فاذا لم یکن فلك ، فلازمان ولا مکان کماسیأتی ذلك فی صریح کلام امیر المؤمنین ـ صلوات الله وسلامه علیه ـ: فلما ابدع الفلك ومافیه من الاجسام وادیر وجد الزمان والمکان . فهمامثلا واحدة والیه الاشاره بقوله : متضاهیان زمان لکونهما معلولی علة مرتضعان فی الاحکام من لبن واحد وثدی واحد مع الحدس القوی من الأذهان الثابتة یفید الجزم ، بان وراء الامتداد الزمانی عدم صریح و لیس ساذج لیس فیه شائبة ایس ، کماان وراء الامتداد المکانی کذلك ، وکذلك حجة علی الغیر مع کونها معلومة یقینیاً وقدسبق منهم التصریح بان الامتداد الزمانی موهوم محض "لامنشأله موجود فی الخارج ، واذالم یکن له منشاء[۲] الحال فی کثیر من المسائل الحکمیة یستعان[۱] فیه بالحدس الصائب ، فلایقوم موجود فی الخارج ، بل کان مخلوقاً للوهم ومخترعاً له ، کان عدماً صریحاً لیساً[۳] باتاً بحتاً ساذجاً صرفاً ، لاامتدادفیه ولازیادة ولانقصان ، الی غیر ذلك[٤] من الصفات المذکورة . فهذامنه ـ قدس سره ـ ایماء لطیف الی ان ماوراء الامتدادالزمانی یکون حالة مستقرة لافیها تقدم حال ولاتأخر اخری ، وهو المعبر عنه بالثابت ، فهو تصویر لتعقل ماوراء ذلك الامتداد ، وبه ینحل ماأشکل علی المورد تعقله ـ کماسبق ذکره[٥] ـ .

واعلم ان اللاتماد عبارة عن عدم التمادعما من شأنه التماد ، وماوراء الامتدادالزمانی لیس کذلك ، وکذاالنهایة واللانهایة ـ کذا[٦] ـ الزیادة والنقصان وماشأبه ذلك فانها کلها من خواص المقادیر والکمیات وماوراء

۱ـ فی ق : «یسبقان».
۲ـ آ وق : «له ملجاء منشاء».
۳ـ آ وق : «لیس» .
٤ـ آ وق : «تلك» .
٥ـ فی آ وق وض فقط .
٦ـ فی ض فقط .

الامتدادالزمانى عدم صريح لامقدارله فلايثبت له شيىء من تلك الخواص بطريق اولى . وهذا مثل الحايط ، فانه لايقال له أعمى ولا بصير ، وكذلك المجردات لايقال لها انها داخلة العالم ولاخارجة ولامتصلة ولامنفصلة ، اذالخروج عدم الدخول عما من شأنه الدخول . هذا ! (الف) .

ثم ان المورد ـقدس سرهـ بعد ان نقل كلام السيد السند وغيره واجاب عنه بمااجاب قال : «فقدظهر بما قررناه ان القول بالزمان الموهوم مما[1] لايمكن ابطاله بمثل هذه الوجود . »

اقول قدظهر بماقررناه[2] ان القول بالزمان الموهوم ممالايطابق العقل ولايوافق النقل ، وان كل وجه من هذه الوجوه بحياله[3] برهان قاطع على ابطاله وان هذا القول من هذاالفاضل ـقدس سرهـ انما نشأ من قلة التدبر وسوء التفكر ، وليس غرضى من هذاالكلام الطعن على ذلك العلام كلا وحاشا ـثم كلا وحاشا[4]ـ فانه من الفحول وكلامه مما يتلقاء فضلاءعلماء عصرنا هذا بالقبول من غيرتأمل دقيق اوفكرعميق ، كأنهم يرونه من الوحى المنزل على النبى المرسل ، وهم قدقرع اسماعهم : «ان الجواد قد

(الف) قداشارالمؤلف التحرير الى مارامه صدرالمحققين ان الحدوث المجمع عليه على لزوم التعبد به ، حدوث العالم الذى نحن من اجزائه لان الصورالحالة فى المادة سيالة متحركة والعالم المادى حادث زمانى لسريان الحركة فى الجواهر والزمان عين الحركة وكل صورة ممتدة مادية بعدرابع نسميه الزمان واماالعالم المجردات غيرداخل فى العالم ولانعلم ولانعرف من العالم الاماهو الواقع فى التجدد ونحن ايضاً من اجزائه والمليون لايعرفون من العالم الاهذاالعالم المادى ـجلـ .

١ـ آ وق لما .
٢ـ د : «قررنا» .
٣ـ آ : «بحذائه» .
٤ـ فى د وض فقط .

یکبو، والصّارم قدینبو»[1]، وان السهو والنسیان کالطبیعة الثانیة للانسان، بل الغرض منه ان لایعتمد علی کلامه المذکور فی هذاالباب، فانه بعید عن صوب الصواب، فوجب الایماء الی ذلك لئلایغتر[2] المقلد بقول من یدعی شیئاً لایقدر علی بیان مایدّعیه، وان بذل مافیه کمال جهده وتمام مساعیه وکیف یقدر علی[3] بیانه وهو مخالف للعقل والنقل.

واما الأول، فلما مرّ، واما الثانی فلما اشار المورد ـ قدس سره ـ ایضاً بعد کلام بقوله[4]: فحینئذٍ ینبغی ان ینظر فیه هل هو مما یخالف الشرع ام لا؟ فان لم یکن مخالفاً، فبها ونعمت، وان کان مخالفاً له علی ما یشعر به بعض الآثار، فیجب ترك الإقتحام فیه والوقوف عند الشبهة»

اقول ظاهر الحدیث المشهور ـ کما سبق بیانه ـ وقول الباقر علیه السلام فی جواب زرارة [بن أعین] بعد ان سئله: «اکان الله ولاشیی؟» نعم کان ولاشیء[5]

وقول الرضا علیه السلام: «ان الله تبارك وتعالی قدیم والقدم صفته التی دلّت العاقل علی انه لاشیء قبله ولاشیء معه فی دیمومته»[6].

فقد بان لنا باقرار العامة معجزة الصفة انه لاشیء قبل الله ولاشیء مع الله فی بقائه، وبطل قول من زعم انه کان قبله اوکان معه شیی فی بقائه لم یجز ان یکون خالقاً له لانه لم یزل معه فکیف یکون خالقاً لمن[7] لم یزل معه؟!

۱ـ «ذلك من امثال العرب». ۲ـ فی ض: «یفتر».

۳ـ فی د وض فقط. ٤ـ فی ق: «بقول».

٥ـ اصول الکافی ج۱ کتاب التوحید، باب الکون والمکان، ص۹۰، طبعه ۱۳۷٥ هـ.ق بطهران.

٦ـ عیون اخبار الرضا، ج۱ ص۱٤٥، فی بیان بعض صفاته تعالی باب ۱۱، طبع سنه ۱۳۷۷ ق. م. ۷ـ فی ض: «لما».

ـ ومافی الکافی فی باب الصفات الذات فی الصحیح عن محمدبن مسلم عن ابی جعفرعلیه السلام ، قال : سمعته یقول : کان الله ولاشیء[1] غیره[2]ـ وقول امیرالمؤمنین ـصلوات الله علیهـ فی بعض خطب نهج البلاغة «وانه یعود سبحانه بعدفناءالدنیا وحده لاشیی معه کماکان قبل ابتدائها کذلك یکون بعدفنائها بلاوقت ولامکان ولاحین ولازمان عدمت عنه عندذلك الآجال والآوقات وزالت السنون والساعات فلاشیء الاالله الواحدالقهار»[3].

ینفی القول بالزمان الموهوم ، لأنّه لوکان امراً نفس امری منتزعاً من استمرار وجودالواجب ، وکان امراً ممتداً ، لیکون وعاءاً وظرفاً لعدم العالم ـکماصرح به المورد ـ لکان قبل ابتداءالعالم ، والخبر ینفیه ، وخصوصاً علی القول بوجوده وعدم الفرق بین الزمانین الالیالی والنهار .

والجواب بان المنفی هوالزمان الحادث مع حدوث العالم الذی له تحقق فی نفس الامر ، لاالزمان الموهوم الذی کان قبل حدوثه الذی هووهمیٌ محض واختراعی صرف لیس له منشاء انتزاع موجود ، کمانقل عن الغزالی والشهرستانی ، فلاتحقق له فی نفسه[4] فضلاً عن ان یکون متجزّیاً بالآجال[5] والاوقات والسنین والساعات . ولذا قیل اختص الحدوث بوقته اذ لاوقت قبله ، اذالظاهر ان المراد بالمنفی هوالوقت الموجود فی نفس الأمر ، والا فیمکن فرض وقت قبل الایجاد ، وان لم یکن بین اجزائه تمایز الابالفرض ، فلا منافاة بینهما یهدم بنیان کلام المورد ـرحمه الله علیهـ مع

۱ـ عن ابی جعفر(ع) کان الله عزوجل ولاشیء غیره باب صفات الذات من کتاب التوحید من اصول الکافی ، ص۱۰۷ .

۲ـ فی آ وق : فقط .وانه یعود . . .بعد فناء العالم ، بدل الدنیا

۳ـ نهج البلاغه ضمن خطبه فی التوحید ، ص ۷٤۲ ترجمه الفیض

٤ـ فی ض : «نفس الامر» . ٥ـ آ وق : «الاحوال» .

مافیه من التعسّف، اذا النکرة فی حیّز النفی تفید العموم، فلاوجه للتخصیص علی[1] ان الظاهر ان مراد الطوسی بالوقت المنفی هو الوقت مطلقاً[2]، موجوداً کان اوموهوماً، لأنه نکرة واقعه فی سیاق[3] النفی. فتخصیصه بالوقت الموجود –کمافعله– القوشجی– لاوجه له. ویدل علیه ایضاً مامرّ من تحقیق مذهبه لایقول بالزمان الموهوم، فلایمکن فرض وقت قبل الایجاد وهمیًا ایضا یصح[4] لوقوع الایجاد فیه. فالقول بالحدوث غیر محتاج الی القول بالزمان الموهوم کماهو الظاهر من المحقق الطوسی ایضا.

–وجعل المحشی المحقق ملاعبدالرزاق فی حواشیه علی الخفریة بعد کلام بقوله: وقد حقّقنا فی حواشینا المتعلقه علی مبحث الجواهر من هذا الکتاب، ان مراد المصنف بالوقت المنفی هو الوقت المطلق اعم من ان یکون موجوداً اوموهوماً فلایمکن فرض وقت قبل الایجاد ووهمنا ایضا یصح لوقوع الایجاد فیه، فلایحتاج تخصیص الایجاد فی وقت الحدوث الی مخصص[5]–. ولذا[6] قال الفاضل المدقق والنحریر المحقق آقا حسین الخوانساری –رحمةالله علیه–: «ان الزمان الموهوم الذی اثبته الاشاعره قبل وجود العالم غیر صحیح عند المحصلین من المتکلمین ومنهم المحقق الطوسی –رحمةالله علیه– کمایظهر من تصفّح کلامهم» وانت –خبیر[7]– بمافیه من ایماء لطیف الی ان القول بالزمان الموهوم مما لامحصّل له عند التحقیق، وهو الحق الذی لامریة فیه، لماعرفت انه عند التحصیل یؤول الی مجرد اسم من دون ثبوت المسمی، فایاك والقول به.

۱– فی ض: «الا».

۲– فی ض: «مطلقه».

۳– فی ض: «حیز».

٤– د وض: «یصاح».

٥– فی آ وق فقط.

٦– فی د وض فقط.

۷– فی ض فقط.

تنبیهٌ

لایذهب علیك ان کلام الامام علیه السلام صریح فی وجود الزمان و بداهة انیته وکونه مقدار حرکة الفلك ، ولـذا یکال به السنون والشهور والایام والدهور ، ولایتصور شیءٌ من ذلك فی العدم ، ولذا حکم بعدم الآجال والاوقات وزوال السنین والساعات عند فناء الزمان المسبَّب من فناء العالم ، لان انعدام المتحرك المستلزم لانعدام الحرکه المستلزم لانعدام الزمان مستلزم لانعدام مایعرضه من الآجال والاوقات والسنین والساعات وماشابه ذلك من الصفات ، والمنازع من اوائل الفلاسفه فی وجوده مکابر مقتضی عقله .

وما احتجوا به ـ علیه[1] ـ من استلزامه وقوع الزمان فیه وترکّب الجسم من الاجزاء ، وکونه واجباً بذاته ، احتجاج فی مقابل الضروری ، معانـه مردود علیهم ، کما بیّن فی محله فذلکة[2] ماذکره الطبرسی فی «مجمع البیان» من ان الزمان التقدیری[3] ، هو الاظهر بالنظر الی الشرع الأنور[4] . ای لوفرضنا وقدرنا قبل حدوث الزمان زماناً آخر لم یکن العالم فیه ، وکان الواجب تعالی فیه بالمعنی الذی یقال الآن انه تعالی موجود ، وبهذا یتصحّح معنی حدوث العالم ومعنی «کان الله ولم یکن معه شیی» من دون التمسك بالزمان الموهوم .

فقول المورد ـ زیداجره ـ : «ومعنی حدوث العالم لایتصحح بحسب ظاهر ماوصلنا الیه الا بالتمسك بالزمان الموهوم» لاوجه له . ویندفع بـه ایضاً شبهة الفلاسفة «لوکان تقدم الباری علی وجود العالم بقدر متناه ، لزم حدوثه ؛ والالزم قدم العالم» لان معنی التقدم الغیر المتناهی ، انه لاینتهی

١ـ آ فی د وض فقط .
٢ـ آ وق : «فذلك» .
٣ـ آ وق : «التقدری» .
٤ـ آ وق : «المنور» .

وجودالمتقدم الی حدلایکون قبله وتلك‌القبلیه لایتحقق الابالزمان ، لانانختارالثانی ونقول : کان‌ذلك‌الزمان المقدر[1] لاالمحقق[2] فلایلزم قدم الزمان المستلزم لقدم‌الحرکة والمتحرك حتی‌یلزم‌منه قدم‌العالم فتحقق به‌القول بوجوداله‌العالم بدونه کماهوطریقة الملیّین ودلّت[3] علیه‌الاخبار المتواترة من‌الطرفین کماصرح‌به‌المجلسی ـقدس‌سره‌ـ فی«فرائدالطریفة فی‌شرح‌الصحیفة» بل‌هومن ضروریات‌الدین وجاحده کافر کماصرح‌به الحلّی[4] فی‌بعض‌فوائده مدعیاً فیه‌الاجماع حیث قال فی‌جواب من[5] سئله عمن یعتقدالتوحید والعدل والنبوة والامامة ، الا انه یقول بقدم‌العالم مایکون حکمه فی‌الدنیا والآخرة : «متی[6] اعتقدقدمه فهوکافر بلاخلاف، فان‌الفارق بین‌المسلم والکافرذلك وحکمه فی‌الآخرة حکم باقی الکفار بالاجماع» .

وفی‌التخصیص نظر ؛ لأن حدوثه لماکان من‌ضروریات الدین کان ینبغی ان‌یکون حکم من‌انکره فی‌الدنیا ایضاً حکم‌باقی‌الکفار. تامل‌فیه .

وفی«الاحتجاج» فی‌حدیث طویل عن‌الرضا ، علیه‌السلام ، نأخذمنه موضع‌الحاجه «اجمع‌المسلمون علی‌ان‌ماسوی‌الله‌فان‌وماسوی‌الله‌فعل‌الله»[7] وهواستدلال باجماعهم علی حدوث ماسواه ،لأنه فان، وکل فان‌محدث . وفیه دلاله علی ان‌اجماعهم حجة یجب‌التمسّك‌بها ، وهل هومفید للقطع‌ام‌لا[8] ؟ الظاهرالثانی کماصرح به‌البهائی ـرحمة‌الله‌علیه‌ـ فی‌حواشیه

۱ـ فی ض : «المتقدر» . ۲ـ فی ض : «المتحقق» .
۳ـ فی ض : «دل» . ٤ـ فی ض : «المجلسی» .
٥ـ فی ض و د فقط . ٦ـ فی ض : «من» .
۷ـ الاحتجاج ص۲۲۰ ط. النجف‌الاشرف ۱۳٥۰ هـ.
۸ـ فی‌ض : «لیفیدالقطع» .

علی زبدةالاصول «لانه عبارة عن تطابق آراء رؤساء الدین علی حکم واذعانهم به ،وهو غیرمحسوس ، وانما المحسوس قول کل منهم بانه یذعن بهذا الأمر ، وتواتر هذاالقول عن کل منهم لایفید یقین بانه یذعن به فی الواقع لاحتمال التقیة[1] اوالکذب من بعضهم ، نعم یفیدالظن به لاصالة عدمها[2]ـ ولاسیما الثانی المصادم للعدالة .

فقول بعض المتکلمین ، ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر علی حدوثه ، محل نظر ، علی ان اثبات الاجماع علی وجه یکون دلیلاً قطعیاً یعلم دخول المعصوم بدون التمسک بدعوی الضرورة کماقاله ملامیرزامحمدبن الحسن الشیروانی فی بعض حواشیه، اوبالاخبار المتواتره من الطرفین کماقاله المجلسی[3] مشکل .

واماقول بعض المتفلسفة المتعصبة اکثرمن تلک الاخبار صریحة فی ان المراد بالحدوث لیس الامطلق الحاجة والمخلوقیة وحجةرسول الله(ص) علی الدهریة المذکورة فی«الاحتجاج» ممبنیة علی ذلک ، اذقال لهم فهذه التی یشاهد من الاشیاء بعضها الی بعض مفتقر[4]، لانه لاقوام للبعض الابما یتصل به کماتری البناء محتاجاً بعض اجزائه الی بعض والالم یتسق[5] ولم یستحکم، وکذلک سایر ماتری. فاذاکان هذاالمحتاج بعضه الی بعض بقوامه و تمامه هوالقدیم فاخبرنی[6] لوکان محدثاً[7] کیف وماذاکانت تکون صفته[8] ؟

۱ـ آ وق «التقید» .
۲ـ فی د وض فقط .
۳ـ آ : «المحل المورد» .
۴ـ آ وق : «متفرقة» .
۵ـ فی ض : «لم یبق» .
۶ـ آ وق : «فاخبروا» وفی ض فاخبرونی .
۷ـ آ وق «حادثا» .
۸ـ فی ض : «صفة» .

ففیه انالدهریة ـلما[۱]ـ کانوا قائلین بانالعالم قدیم بالذات وکانوا یقولون : «ماهی الاحیاتنا الدنیا یموت ونحیی ،ومایهلکناالاالدهر»[۲] وکانو یضیفون کل حادثه تحدثالیالدهر زعماً منهم انه المؤثر ، ولذا ورد فیالخبرعن سیدالبشر(ص) «لاتسبّوالدهر فانالدهر هوالله»[۳] ای هوالآتی بالحوادث لاالدهر ، احتج علیهمبهنفیه واحتیاجه الیالمؤثرلانه یدل علیالمنافات بینالاحتیاج والقدم ، فلابد من حمله علیالذاتی : فیدل علیامتناع کونالممکن قدیماً بالذات ، فیکون حادثاً محتاجاً الیالمؤثر .

واما انه حادث بحدوثالذاتی اوالدهری اوالزمانی فلادلالةلهعلیه؛ فلیتأمل

تنبیه

القول بالزمان ـالموهوم[٤]ـ التقدیری یؤول الیالقول بالحدوث الدهری ، اذ حاصله انقبل حدوثالزمان لمیکن زمان آخر ، بلانماکان ذلك بمجرد الفرض ومحضالتقدیر ؛ فاذالمیکن قبله زمان اصلاً ، کان عدماًمحضاً ولیساً ساذجاً غیرمقتدرولامتکمّم ، فکانت مسبوقیة الوجود بالعدمالصریحمسبوقیة غیرزمانیة . فاذالمتکن لاستلزامه القدم[٥] والمقدر خلافه ذاتیة کانت اودهریة ، اذاقسامالحدوث منحصرة فیمعانثلاثة :

ذاتی ، وهوعبارة عنوجودالمهیة بعدعدمهافیلحاظ العقل دون الواقع. ودهری ، وهوعبارة عنوجودها ـبعدنفی صریحواقعیغیرکمّی وزمانی ، وهوعبارةعنوجودها[٦]ـ بعدعدم واقعیکمی[۷] ، فاذالمیکن

۱ــ فی د وض فقط . ۲ــ آیه ۲۳ : «سورهالجاثیه» .

۳ــلاتسبوالدهر فانالله هوالدهر : الفائق للزمخشری ، ج۱ ص۱۹؛، عنالنبی(ص) وروی فانالله هوالدهر. ٤ــ فی ض فقط .

٥ــ آ وق : «القدیم» . ٦ــ فی د وض فقط .

۷ــ فیض : «مسبوقاً بعدمها فی وعاء کمی» .

الزمان التقديری بمعنی الحدوث الذاتی ولاالزمانی لانه زمان واقعی نفس امری ، لاتفاوت بينه وبين هذاالزمان الاباالليل والنهار ، لازمان فرضی تقديری ، فلابدّ من ان يكون بمعنی الحدوث الدهری ، اذلم يعهد منهم اصطلاح غيرماذكرناه . ويؤيده ان الفاضل المجلسی -رحمة الله عليه- ذكره فی «الفرائد الطريفة» فی مقابل الزمان الموهوم حيث قال : ان اولیته تعالی وآخريته فسّرناه بوجوه :

الاول ، ان يكون المراد الاسبقية بحسب الزمان ، وهذاانما يتم اذا كان الزمان امراً موهوماً كماذهب اليه المتكلمون، او بحسب الزمان التقديری كماذكره الطبرسی فی «مجمع البيان» اذلو قيل بزمان موجودٍ قديم يلزم اثبات قديم سوی الواجب ، وهوخلاف ماذهب اليه المليون[1] .

وبما فصّلناه[2] ظهر ان القول بالحدوث الدهری ليس مما اخترعه السيد السند الداماد -رحمة الله عليه- كماظن، بل هوقول متصور مشهور فی السلف، وممن قال به من الخلف الحضرة الجلالية المحمديه -خلدت افاداته- فی رسالة فارسية له حيث قال بعد نقل اقسام الحدوث وليس النزاع فی هذه المسئلة بين بعض الحكماء والمتكلمين فی الأول ، اذالحكماء ايضاً قائلون بالحدوث الذاتی، ولافی الثالث لأن هذاالنزاع انماوقع بين العقلاء والعاقل

۱- لايلزم من التقابل ، ماتخيله لان حاصله ان الزمان ان لم يكن امراً موهوماً وكان امراً موجوداً ، لايتصور الاوجود هذاالزمان فماقبل ايجاد العالم لايكون زمان موجود بل مقدور ، وحينئذ ظهر : ان اللازم عدم وجود الزمان المقدر وهواعم من الاختراعی بل لابد ان يكون نفس امری ، والا لم يتحقق الاسبقية الزمانية لانها لاتعقل بدون الامتداد فافهم .

۲- لم يظهر ذلك اصلا والتوهم قول المحقق الطوسی به سهو كمايظهر من قواعد العقاعده .

لایقول انالعالم بتمام اجزائه مسبوق بالعدم الزمانی ، وزمان عدمه جزء من اجزائه ، بل انما النزاع فی الثانی . فذهب المتکلمون والمحققون من الحکماء الی ان وجود العالم مسبوق بعدم صریح واقعی خارجی ، والباقون من الحکماء قالوا ان انواع العالم لایمکن ان یکون مسبوقة بالعدم الخارجی ، قالوا : وهذا القول لایستلزم ازلیة العالم وسرمدیته وکونه قدیماً بالذات ، لأنه مختص به تعالی ، وهو عبارة عن عدم مسبوقیته بالعدم مطلقا ، والعالم وان لم یکن مسبوقاً بالعدم الصریح ، الا انه مسبوق بالعدم الذاتی .

ثم قال : «واذقد تقرر هذا فنقول بناءً علی ماذهب الیه الفریقان : یلزم ان یکون فاعل العالم بجمیع اجزائه هوسبحانه تعالی ویلزم منه تقدمه علی کل جزء من اجزائه تقدماً ذاتیاً .

فلنا ان نقول رداً علی الفرقة الثانیه : ان وجوده تعالی عین ذاته وذاته لایمکن ان یکون موجودا فی الذهن ، وانما هوموجود فی العین بالاتفاق ، ولان القوه الممکنیة لاتدرک ذاته ، فیکون العالم فی مرتبة ذاته الذی هو عین خارجی" معدوماً صرفاً ، فیلزم کون وجوده بتمام اجزائه مسبوقاً بالعدم الخارجی ، ولامعنی للحادث[1] الدهری الاما[2] یکون وجوده مسبوقاً بهذا العدم» . انتهی کلامه .

وهومؤید مما[3] سلف من ان محصلی المتکلمین لایصححون القول بالزمان الموهوم ، بل هو بظاهره یدل علی ان احداً منهم لایقول به ، ولعله لم یعد الأشاعره فی عدادهم ، بل جعلهم فی زمرة غیر العقلاء . ونعم مافعله ، کذلک یفعل الرجل البصیر ، وکأنه اراد بانواع العالم ، الانواع المتوالدة التی یتوقف کل فرد منها علی فرد آخر من ذلک النوع ، واما المتوالدة[4] التی

۱ــ فی ض : «للحدوث» . ۲ــ آ وق : «وان» .
۳ــ آ وق : «یؤید» . ٤ــ فی ض : «المتولده» .

هی اعم منها کالمعادن و نحوها فمحتملة عندهم للأمرین، القدم والحدوث.

ثم انت خبیر بأن مجرد کونه فی مرتبة الذات معدوماً خارجیاً من غیر ان یکون علی وجه یصح فیه ان یقال «کان الله ولم یکن معه شیئ» لایناسب ضریقه الملة ، بل علی هذه الطریقة لابد من القول بالانفصال بینهما ، وعلی افادته هذه لایکون کذلك ، بل یکون وجوداً متصلاً بوجوده کمایقتضیه تقدمه علیه تقدماً ذاتیاً ، وهذا غیر مفید ، ولعله اراد الفرار عن القول بتخلف المعلول عن علته التامة ، فأتی بامر لایقبل سلیقة العامة مع مافی رده هذا من النظر والبحث . فلیتأمل من تیسّر له .

وبالجملة : القول بالحدوث الدهری ـعلی ماقررناهـ هو الاظهر بالنظر الی الشرع الأنور ، لان الزمان الموهوم لماکان امراً موجوداً[1] علی ماقرره المورد وجعله وعاء لعدم العالم وکان قدیماً ازلیاً ـکمامرـ یلزم منه اثبات موجودٍ قدیم فی نفس الامر سوی الواجب ، وهو مع کونه خلاف ماحداهم علی اثباته ، وخلاف مادل علیه ظاهر بعض الاخبار خلاف مااجمع علیه الملیون . نعم ، القول به علی وجهٍ قرره لوکان القائل به الاشاعرة ما کان به کثیر بأس ، فانهم یقولون بقدماء ثمانیة ، بل تسعة ، فلیقولوا بقدمه ایضاً لیصیر القدماء علی مذهبهم عشرةً کاملة . ولعله لذلك تردّد[2] فیه فی آخر کلامه وجعله شبهة موجبة لترك الاقتحام فیها والوقوف عندها.

الا ان یقال مرادهم بالعالم المحکوم علیه بالحدوث ماسوی ذلك الامتداد النفس الامری من الموجودات الخارجیة ، والامتداد المذکور لاوجود له فیه ، وان کان له وجود فی نفس الأمر وهو مع کونه منافیاً[3] لعموم

۱ـ آ وق : «وجودیا» . ۲ـ آ وق : «مردد» .

۳ـ لامنافاه لانه ینتزع منه تعالی مدخلیة بعض اوصافه بعد وجوده المنتزع ولیس من اجزاء العالم لانه اسم لمایعلم به الصانع من الجواهر والاعراض .

«كان الله ولم يكن معه شيىء» وغيره كمامر لمامر[5]. لا يخفى مافيه من التعسّف لأن ذلك الامتداد النفس الامرى جزء من أجزاء العالم لأنه غير الله، والاجماع منعقد على حدوثه بجميع اجزائه ، فلاوجه للتخصيص .

وبذلك يظهر فساد ماافاده المورد ومن انه لاشك ان غرض المتكلمين اثبات الحدوث الزمانى ايضاً ولااستبعادفيه، اذمرادهم بالعالم ماسوى ذلك الامتداد الموهوم ، فان المراد به ماسوى الواجب تعالى من الموجودات ؛ والامتداد المذكور لاوجود له . فانه ان اراد انه لاوجود له اصلاً لاخارجياً ولانفس امرى ، فهو مع كونه مناقضاً لماسبق منه غير مرة ، يردعليه انه على هذا مجرد اسم من دون ثبوت المسمى ، كيف يكون هذاامراً ممتداً مختلفة اجزائه وعاءالعدم العالم؟! وان اراد انه لاوجود له فى الخارج ولكنه موجود فى نفس الامر فهو مع كونه منافياً لمامر -كمامر- يردعليه انه ليس بواجب ذاته[2] فيكون داخلاً فى اجزاءالعالم ، ولما لم يكن جوهراً قائماً بذاته ، فلابدله من محل ، ولامحل له سوى الحركة ، فيلزم قدم الجسم .

والحاصل ان الممتنع هو مايصدق عليه ذلك الامتداد صدقاً نفس امرى لامفهومه ، فان كان له فيها مصداق والافهو محض اسم -ليس الا- كشريك البارى .

تذكرة

المشهور ان الاشاعرة قالوا بقدماء سبعة[3] هى الصفات السبعة المشهورة: العلم والقدرة والارادة والحياة والكلام والسمع والبصر . وعدّ بعضهم منها التكوين . لاشك فى قدم الواجب فلوكانت للزمان الموهوم حقيقة

۱- فى ض : ليس : «لمامر» . ۲- فى ض : «لذاته» .

۳- فى ض : «السبعه» .

موجودة قديمة وكانوا قائلين به -كما نسب اليهم- فتلك عشره كاملة .

ثم ان البقاء والوجود الموصوف به ايضاً زائد ان عندهم قائمان بذاته تعالى ، فيلزمهم القول اثر المختار[2] لزمهم[3] قديماً . والعجب انهم كفروا الحكماء لقولهم بالايجاب والقدم وهم قالوا بهما جميعاً ، فانهم لما[1] قالوا بزيادة الصفات وازليتها ، وعندهم ان الازلى لايكون باحد عشر او اثنى عشر القول باسناد تلك الصفات الى الذات على وجه الايجاب. فهم يقولون بايجاب لايلزم الحكماء ان يقولوا به ، اذ مجرد القول بالقدم لايستلزم القول باستناد ذلك القديم الى الموجب ، فان اثر المختار ايضاً يمكن ان يكون قديماً بان يكون ارادة مستمرة متعلقة بمقدور ازلى مستمر ، ويكون تقدم القدرة والارادة عليه تقدماً ذاتياً لازمانيا .

فصل ، فيه وصل

الاصل فيما افاده الفاضل المورد هو ماافاده الفاضل القمى محمد طاهر ابن محمد حسين -قدس الله ارواحهم- فى رسالته المساة بـ «بهجة الدارين» حيث قال : «ان العالم حادث بمعنى انه حدث[4] بعد تقضى امتداد غير متناه فى جانب الأزل منتزع من ذات الله سبحانه باعتبار بقائه وازليته» .

ثم قال بعد كلام: «نقول[5] تقدم العدم على العالم تقدم بالزمان، ولكن مرادنا بالزمان ليس مقدار حركة الأطلس ، بل مرادنا به امتداد ينتزعه العقل من ذات الله تعالى بملاحظة ازليته وبقائه ، والزمان بهذا المعنى ليس من جملة العالم لانه ليس من الموجودات الخارجية بل منشأ انتزاعه موجود فى الخارج

---

١ - فى ض : «كما»

٢ - فى فى ض : «اثراللمختار».

٣ - فى آ و ق :

٤ - فى ض : «ان الحدث» .

٥ - آ و ق «تقديم»

فلیس تقدم العدم زماناً علی العالم محالاً» .

اقول: کیف لایکون من جملته مع کونه امراً ممتداً متقضیاً غیرمتناه؟ الیس التناهی واللاتناهی وکذاالتقضی والامتداد وماشابه ذلک من الصفات من خواص المقادیر والکمیّات ولوازمها ، والمقدار لابدّ له من محلّ یقوم به لاستحالة قیام العرض بذاته ؟ فان کان محلّه عرضاً ، فلابدّ من الانتهاء بالأخرة الی محل جوهری قائم بذاته ، فان کان واجباً ، فاستحالته ظاهرة، وان کان ممکناً یلزم منه وجود ممکن قدیم، وهل هذاالامجرد لفظ یتلفظون به من دون تحقق مایصدق مفهومه علیه ؟!

ثم قدعرفت انذاته تعالی من حیث هو لایمکن انیکون منشاءلانتزاعه بل لوتوهم ذلک لتوهم لبقائه . وفیه من الدور ماعرفته ، علی ان الاجماع والحدیث المشهور وکلام امیرالمؤمنین وقول الباقر والرضا علیهم السلام دلائل علی حدوث العالم ماسوی الواجب ، ولااختصاص لها[1] بالموجودات الخارجیة ، فکم[2] من موجود لاوجود له فی الخارج وهوموجود فی نفس الأمر فهذاالامتداد ، لماکان امراً واقعیاً نفس امری ـ کله[3] ـ ازیدمن جزئه ـ الی غیرذلک من امارات الوجود ـ کان منافیاً لمامرّ ، وقدمرّ انه لایمکن انینتزع من ذات الله تعالی بملاحظة استمراره وثباته امرموصوف بالتجدد والتغیّر[4] ، فتقدم العدم زمانا علی العالم محال بالعقل والنقل .

فظهر اندلیله علی عدم کونه ـ من العالم ، لیس بشیء ، اذ عدم کونه من الموجودات العینیة لایدل علی عدم کونه منه فان المرادبه کل ماسوی

۱ـ آ وق : «بها» .
۲ـ فی ض : «فلم یکن» .
۳ـ فی د وض فقط .
٤ـ آ وق : «النفی» .
٥ـ فی د وض فقط .

الواجب من الموجودات العينية والنفس الامرية، بمعنى ان لايكون وجودها وتحققها متعلقاً بفرض فارض واعتبار معتبر ، وهى اعم من الخارج مطلقاً ومن الذهن من وجه ، لامكان اعتبار الكواذب فيه دون نفس الأمر . ومثل هذا سمّى ذهنياً فرضياً . ولاشك ان الزمان الموهوم -على ماقرروه- ليس من هذا القبيل ، كيف وهم قدحكموا بكونه امراً نفس امرى وعاء لعدم العالم ممتداً متجدداً متقضياً ذااجزاء ، مخصّصة لحدوث الحادث فى حدّ منها دون آخر قبله .

وبالجملة انت بعد احاطتك بماسلف غير خافٍ عليك مافى كلامه هذا، فلانعيده مخافة من الاطناب وتحرّزاً عن سامة الأحباب .

واما ماقاله من ان هذا الامتداد العقلى بمنزلة المذروع[1] ، وحركة الاطلس بمنزلة خشبة الذراع ، فهذه الحركة يتميّزا بعاض هذا الامتداد فتصير قطعة منه نهاراً واخرى اسبوعاً ، واخرى شهراً واخرى سنة .

ففيه ان الحركة يتقدر بالزمان لاالزمان بالحركة ، فهو بمنزلة خشبة الذراع ، وهى بمنزلة المذروع ، ولذاقال صاحب التلويحات: «واستحفظ الزمان بأظهر الحركات وهى التى منها الحركة اليومية ، ويتقدر به الحركات ونسبته الى الحركات نسبة خشبة الذراع الى المذروعات» .

ولعله اراد بماذكره ماشار اليه المورد -قدس سره- فى كلامه السابق من عدم التفاوت بين الزمانين الا بأن هذا يتبعّض بالليل والنهار ويتّصف بماشابه ذلك من الصفات وليس ذلك فى ذلك الامتداد .

واما ماأورده على القائل بالحدوث الدهرى من انه لمارای ان الاكتفاء بالحدوث الذاتى مخالف لماثبت من دين الاسلام ومضادّ لمانص عليه الائمه

١ـ ق : «المزروع» .

-علیهم السلام- ولم یمکنه ابطال مامن مسلمات اهل الحکمة وهوان ذات الباری تام الفاعلیة والعلة التامة للعالم فاضطر[1] الی الجمع بین هذاالقول والقول بالحدوث الواقعی الخارجی بنفی الامتداد الواقعی ولم یتفطن بان هذاالجمع من المستحیل ، لان العلة التامة یمتنع[2] ان یتخلل بینها وبین وجودالمعلول عدم فی الخارج والواقع ، ولم یشعر بان العالم اذاکان فی الخارج مسبوقاً بالعدم ، لزم ان لایکون دائم الوجود ، وماکان کذلک لایجوز ان تکون علته التامة دائمة الوجود .

ففیه انه لمارای ان القول بالحدوث الذاتی کمایکون مخالفاً لماثبت من دین الاسلام ومضاداً[3] لمانص علیه الائمة[4] ، علیهم السلام ، کذلك القول بالحدوث الزمانی مع کونه مخالفاً للواقع ، فاختار القول بالحدوث الدهری نیکون به عاملاً بالاصلین و ینجو به[5] من الشکوك والشبهات والمین، فهو لایقول بدوام وجودالعالم ، کیف وهویصرح بکونه مسبوقاً بالعدم الخارجی ، بل یصرح بانه لوفرض وقدرقبل حدوث الزمان زمان آخر غیرمتناه لم یکن العالم فیه ، وکان الواجب تعالی فیه ، ولایجوز تخلف المعلول عن علته التامة ، بل یقول : ان وجودالعالم لم یکن ممکناً فی الأزل ، بل کان موقوفاً علی سبق العدم کماسیاتی بیانه .

ومن العجب ان هذاالرجل -وقدره معلوم- مع تصریحه بکون هذا الامتداد امراً ازلیاً واقعیاً نفس امری ، لم یتفطن بکونه مخالفاً للشرع کماتفطن به الفاضل المورد ، بل حسب انه موافق له ، ولذااستدل بکریمة:

۱- فی ض : «فاضطروا» . ۲- آ وق وض : «یمنع» .

۳- فی ض : «مضافا» .

۴- فی النسخ کلها «ائمه» وهو سهو .

۵- آوق : «ینجیه» .

«ان ربکم الله الذی خلق السموات والأرض فی ستة ایام»[1] و بقوله «فقضیهن سبع سموات فی یومین»[2] علی الزمان الموهوم ، بانه لولا الامتداد الذی اخترناه لماکان لستة ایام اویومین فی[3] الآیتین معنی وفیه ـ دقیقة[4] ـ ان المراد بهذه الأيام ، الاوقات الفرضية التقديرية ، والافعلی القول بالامتداد المذکور ایضاً لامعنی لها ، اذالمتعارف والمتبادر منها کماصرّح به اهل التفسیر ، زمان طلوع الشمس الی غروبها ، ولم یکن حینئذ طلوع ولاغروب ، علی انه صرّح فی کلامه آنفاً[5] بأن ابعاض هذاالامتداد انمایتمیّز ویصیر[6] قطعة قطعة لیلاً ونهاراً بحرکة[7] الفلك الاطلس ، ولم یکن وقتئذ لافلك ولاحرکة ، فالمراد مجرّدالفرض والتقدیر ، والمحققون یفرّقون بین الیوم والنهار ، ویقولون : ان الیوم من حرکة الأقصی دورة واحدة ، وهولیس سماء بل السماء ـ منحصرة[8] ـ فی افلاك الکواکب السبعة السیارة ، وانما وجودالیل والنهار بحرکة فلك الشمس ، فیجوز ان یکون اصل جرم الاطلس خلق اولاً طبقة واحدة ، ثم ادیرستة دورات وفی مدتها خلق مافیها من السموات والارض ، بان جعل السماء بعدکونها طبقة واحدة سبع طبقات او ازید ، والأرض مثلهن ، فلاحاجة فی تصویر[9] معنی الآیة الی القول بالزمان الموهوم فضلاً عن ان یکون دلیلاً علیه .

۱ـ آیه ۵۳ الاعراف و آیه۲ یونس .

۲ـ وبعده واوحی فی کل سماء امرها وزینا السماء الدنیا بمصابیح و حفظا ذلك تقدیر العزیز العلیم آیه۱۱ ، سوره فصلت .

۳ـ فی آوق : «من» .

۴ـ آوق : فقط .

۵ـ آ وق : «ایضا» .

۶ـ آ وق : «تصیر» .

۷ـ د : « لحرکة» .

۸ـ فی د وض فقط .

۹ـ ق : «تصویر» .

تذکرة و تنبیه

نازع بعض الحکماء فی الحدوث الذاتی وانکر احتیاج الممکن الی المؤثر کذیمقراطیس وشیعته القائلین بان وجود السموات بطریق الاتفاق[۱] وبهم شکوک[۲] وشبه قداومأ الیها والی اجوبتها المحقق فی «التجرید» وقد فصّل الکلام فیهما[۳] ابن سینا فی «الشفاء» فلمالم یکن الحدوث الذاتی متفقاً علیه[٤] بینهم نبّه الحضرة الجلالیة فی افادته السابقة بلفظ البعض الی مافیه من الخلاف، ویشبه ان یکون هذا ایضاً مراد السید السند ـ قدس سره[٥] ـ بقوله: «لایجوز ان یکون الحدوث المتنازع فیه هو الحدوث الذاتی لاتفاق الحکماء علی الحدوث بهذا المعنی، لأن کلامه مطلقا لایأبی عن ذلک کثیراً، لانّه لم یقل لاتفاقهم جمیعاً اوکلاً اومایشابه[٦] ذلک ممایفید استغراق الافراد واستیعابها اکثر[۷] بحیث لایشذ منهم فرد . فیجوز ان یکون مراد اکثرهم المعتد بهم اما بحذف المضاف او بحمل[۸] التعریف علی العهد اویجعل القضیه مهملة ، الی غیرذلک

مماورده علیه المورد بعد نقل کلامه المنقول بقوله: « و نحن نقوله اماالحکماء فیجوز ان یکون کلامهم فی الحدوث الذاتی ، وکونه متفقاً علیه بینهم ممنوع ؛ وان کان نسبة الخلاف الی ارسطاطالیس وامثاله من خطاء الناظرین فی کلامهم وعدم فهمهم ـ کماهو مرامهم، علی ماحققه الفارابی

۱ـ فی د وض فقط .
۲ـ د وض «لهم» .
۳ـ فی د وض فقط .
٤ـ فی د وض فقط : «ویشبه ان یکون هذا مراد السید السند المحقق الداماد قدس سره» .
٥ـ آ وق : «لایاتی» .
٦ـ آ وق : «یشابه» .
۷ـ فی آ وق فقط .
۸ـ فی النسخ «بجمل» و هوسهو .

فی الجمع بین الرایین - بل الظاهر کمایشهد به الفحص ، انه قدکان التکلم فی الحدوث الذاتی والمناظرة فیه شایعاً بینهم ، فلعله ذهب بعضهم الی القدم بذلك المعنی ایضاً ممالاواقع له کثیراً . کیف والکلام اذاکان قابلا للتوجیه بان یکون له محمل صحیح وجب حمله علیه» .

ومن الغریب انه نسب القول بالزمان الموهوم والحدوث الزمانی الی المتکلمین مطلقا ومحصلوهم لم یقولوا به - کماصرح بذلك والده العلامه[1] وهوقد نقله فی اوائل حاشیته الطویلة ، وکذاالحضره الجلالیه فی کلامه السابق ذکره مصرح بـه فکما جازاطلاق المتکلمین علی اکثرهم عدداً بل-علی[2]- اقلهم الغیر المعتدبهم ، وهم الأشاعرةالغاغةالذین هم اراذل الخلق رأیاً ، فلیجز اطلاق الحکماء ایضاً علی اکثرهم المعتد بهم الذین هم افاضل الناس عقلا ، والافماالفرق بین الاطلاقین ولم صار احدهما صحیحاً والاخر سقیماً حتی اورث الاعتراض علی من اطلقه والتعریض علیه بعدم[3] تفحصه و-تصفحه و[4]-اطلاعه علی اقوال قدماء الحکماء ، کلا وحاشا ، ثم کلا وحاشا ،! بل هوالذی لم یرض لنفسه الاالتسمیة بالمعلم الثالث وهو حقیق بذلك، فانه والدالحکماء رتبةً ، وان تأخرعنهم دهراً، وکیف یتوهم من له ادنی معرفة[5] بحال السیدالسند الماجد وتتبعه فی العلوم ومهارته فی الفلسفة والکلام ، انه لم یقف علی مناظره اولئك الأنعام فی الحدوث الذاتی وتکلمهم فیه وذهاب بعضهم الی کون العالم قدیماً بالذات مع، اشتهارة

۱- فیه سهوین وانماذلك والدمیرزاابراهیم بن المولی صدراالشیرازی لانه ذکر فی صدر تلك الحاشیه ذلك نقلا عن الفاضل المعاصر کمالایخفی علی من رفض المتعصب والعناد ولکن حب الشیئ یعمی ویصم .

۲- فی د وض : فقط . ۳-آ وق : «تقدیم» .

٤- فی د وض : فقط . ٥- فی د : «معارفه»

بينهم وشياعه حتى انه قدذكر فيالمختصرات فضلاً عنالمطولات .

تبصرة

فانقلت: علىالقول[1] بالحدوثالدهرى لمتأخرالعالم عنحرمكبريائه تعالى فيالوجود وبم[2] يتصحح تخلفهعنه معكونه منبعالجود تاماً فيذاته وصفاته التىهى عين ذاته .

قلت : لقصوره وعدم قبولهالوجود الازلى ، فيكون تخلفهعنهتعالى تعالى فيالافاضة ، وذلك لامنجهه تاخيره[3] منمقتضى ذاته وتلقاء نفسه كما انتخلفالمعلول عنمرتبةذاتالعلة مننقصانجوهره عنقبولالوجود فىتلكالمرتبة . والى ذلكيشير[4] قولهم : «انالعالم لميكن ممكناً قبل ذلكالوقت، ثمصار ممكنا[5] فيه» والامكانشرط فىالتأثيروالمقدورية، اذالوجوب والامتناع يحيلانها. ومرادهم انه لايلزم منازلية امكان العالم امكانازليته ، اذامكان ازلية الشيىء انمايكون انلوكان امكانهالوقوعى ازلياً . الاترى ، انالحادث بشرط كونه حادثاً امكانهازلى، وليستازليته ممكنة لاستحالة ازلية الحادث منحيث انهحادث، فالامكانالذاتىمتحقق بالنسبة الىالازل ، فلا انقلاب دونالوقوع ، فلاقدم ، فلما زالالمانع من جهة وصار ممكناً ، وجد ، فلاتأخير[6] فىالافاضة ولا تغير[7] فىالذات بللاتخلفللمعلول عنعلتهالتامة ولاتسلسل. وكونالشىء ممكناًبالامكان الذاتى اىكونه بحيث لايقتضى لذاتهالوجود والقدم ، لايوجبكونه ممكناً بالامكان الوقوعى .

۱ــ فى ض : «قيل» .
۲ــ آ وق : «لم» .
۳ــ آ وق : «تأخره» .
٤ــ فى و د و ض فقط.
٥ــ فى ض: «ذلكيشبه» .
٦ــ آ وق : «تأخره» .
۷ــ فى د : فقط .

فما[1] قاله الفاضل المورد من ان ربط الحادث بالقدیم لایتصحح الا الا بالتشبث بالزمان الموهوم ، ممالاربط له ، بل علی القول به لایتصحح هذا[2] الربط الا بالتزام التسلسل ، فانهم لماقالوا بان احداث الحادث وقت الحدوث انماکان بواسطة الارادة التی هی العلم بالاصلح ، اورد علیهم ان ترجیح وقت خاص باعتبار العلم بالاصلح ـ ممالایعقل الا اذاکان لذلک الوقت مدخلیة باعتبار کونه اصلح[3] ـ فیتوقف حدوثه علی حضوره ، و ننقل الکلام الیه ویلزم منه التسلسل .

قال المورد ـ طاب ثراه ـ فی بعض حواشیه : «هذه شبهة قویة علی قدم العالم لاینحل الا بالقول بالزمان الموهوم والتزام التسلسل علی التعاقب اما مطلقاً[4] اوفیه ، لعدم وجوده» .

وفیه انه لماکان امراً نفس امری ، وکان له اختلاف اجزاء متباینة متعاقبة ، کان التسلسل فی امور نفس امریة لافی امور اعتباریة ، واستحالته وان کان علی التعاقب امراً مشهوراً من المتکلمین ، فکیف یجوز التزامه والفرار منه الی القول بعدم وجود ذلک الزمان بعد التصریح بوجوده واختلاف اجزائه وکونه امراً نفس امری مخصصاً لحدوث الحادث فی حدمنه دون آخر قبله ، کمامرّ فی مواضع من ایرادته علی السید فی «مقام[5] ردادلّته علی ابطال القول بهذا الزمان ، وهل هذا الاتهافت ؟! ، بل لابد فی دفعها من القول بالحدوث الدهری کمااوما[6] الیه الطوسی رحمة الله علیه ـ واختص الحدوث بوقته اذلاوقت قبله ـ وقدمر مافیه[7] ـ وفی تحقیق مذهبه ، وانه

۱ـ آ وق : «لما» .
۲ـ آ وق : «بهذا» .
۳ـ فی د وض : فقط .
٤ـ فی ض : «فتطاقة» .
٥ـ فی د وض : «فقطاقه» .
٦ـ آ وق : «علیه» .
۷ـ فی د وض : فقط .

لایقول بالموهوم من الزمان فـی مقام الجواب عن الایراد الثانی وغیره ، فتذکر ، ثم تفکّر[۱] فانه دقیق وبذلک حقیق ، والله ولی التوفیق وبیده ازمة التدقیق والتحقیق .

واما ماافاده الفاضل المحشی ملامیرزاجان فی بعض حواشیه عـلی «القدیمة» بقوله : «والحق انه لامحیص فی ایجاد الحادث عن القدیم[۲] عن التزام التسلسل علی سبیل التعاقب ، وان براهین ابطال التسلسل لایبطلـه کماادعاه الحکماء ومادعاهم[۳] الی الحکم بامتناعه ، وهولزوم الحرکة السرمدیة ، المستلزمة لقدم الجسم والزمان علی ماادعاه الفلاسفة» .

ففیه انه لیس بلازم ، لجوازان یکون هیهنا امور متعاقبة غیرمتناهیة ولاحینئذ قدیم غیره تعالی اذکل موجود یکون حینئذ حادثاً .

فان قلت : یلزم قدم النوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسل[٤] .

قلت : لوسلم ان الاجماع منعقد علی امتناعه ایضاولم یکن المجمع علیه مجرد انه لاشخص موجوداً قدیماً غیره تعالی، نقول: لعل الکلی الطبیعی غیرموجود فی الخارج علی ماذهب الیه صاحب «المحاکمات» وتبعه السید المحقق ، فلوسلم فعند الشیخ وغیره من المحققین القائلین بوجود الطبایع فی الاعیان ان الذاتیات موجودة بالذات بوجود الاشخاص والعـرضیات بالعرض بوجودها علی ماصرح به الاستاذ ، وحینئذ نقول : لعـل تلک الحوادث المتعاقبة غیرداخلة تحت ذاتی ، فلم یلزم وجود الکلی المشترک بینها الابالعرض والوجود بالعرض مجازی ، ولوسلم فلعل تلک الحوادث

۱ـ فی ض : «تقدس» . ۲ـ آ وق : «القدم» .

۳ـ آ وق : «بادعائهم» و فی ض : ومادعائهم. اماشاید «ماداهم» صحیح باشد .

٤ـ فی ض: «المتعاقب بتعاقب الاشخاص للتسلسل» .

تعلقات[1] الارادة ـ فلم يلزم الاقدم القدر المشترك بين التعلقات وتعلق الارادة[2] ـ راجع الى صفته تعالى ، فلا يلزم ذات قديمة غيره تعالى .

ويمكن ايضاً ان يقال : اتصاف النوع بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود، والنوع لا يوجد ـ في الخارج[3] ـ الا بوجود الاشخاص، والمفروض ان جميع الموجودات حادثة فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى .

ومايقال من : ان النوع قديم" فكلام مجازى معناه، ان قبل كل شخص شخص لاالى نهاية .

ففيه : ان براهين ابطال التسلسل كالتضايف و غيره يبطله كما ادعاه المتكلمون لكونها متعاقبة بعضها سابق وبعضها مسبوق ، فالحادث[4] الأخير في هذه السلسلة الغير المتناهية موصوف بالمسبوقية فقط ، وكل واحد مما قبله موصوف بالمسبوقية والسابقية معاً ، فكل سابق مسبوق من غير عكس كلى كالحادث الأخير ، فيكون عدد المسوقية ازيد من عدد السابقية بواحد[5] وهو محال، وان الاجماع منعقد على حدوث العالم بمعنى جميع ماسوى الله كمايدل عليه مسندة المشهور «كان الله ولم يكن معه شئ» وما يجرى مجراه ، فوجود الكلى الطبيعى فى الاعيان وكونه قديماً ينافيه . ومنع وجوده فيها مع انه مكابرة لقيام البرهان على وجوده ، ينافى مذهب محققى المتكلمين كالمحقق الطوسى وغيره الذاهبين الى وجوده فيها. فتوجيه كلامهم بذلك مع مخالفته الأمر نفسه ، توجيه بما لا يرضى صاحبه، وان تلك الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة لو كانت داخلة تحت مقولة العرض

۱ـ آ وق : «معلقات وتعلق» . ۲ـ فى د وض : فقط .
۳ـ آوق : «لواحد» . ٤ـ آ وق : «بالحادث» .
فى د وض : فقط .

لکانت محتاجه الی الجوهر[۱] ، والجوهر[۲] عندهم امانفس حادثة بحدوث البدن اوجسم طبیعی ، فوجود تلك الحوادث المتعاقبة مستلزم اما وجود کلی ذاتی مشترك بین افراده کالجسم للطبیعی، اووجود جسم قدیم تتعاقب[۳] علیه تلك الحوادث وان مجموع تلك التعلقات امور ترجّحت علی مایساویها من غیر مرجّح ، وان کون کل شخص من اشخاص النوع مسبوقاً بآخر لاالی نهایة لیکون جمیع الموجودات حادثاً باطل ببرهان التضایف کماسبق . فتأمل جداً فی هذاالمقام لتحیط کماینبغی باطراف الکلام .

تتمیم نفعه عمیم

القدر الضروری من الدین والذی یجب ان یکون علیه من[٤] کان من المسلمین ، هوالقول بحدوث العالم بجمیع اجزائه ، فان حدوثه بمعنی جیمع ماسوی الله وان لم یکن ثابتاً بالدلیل العقلی[٥] بل الثابت به انما هو حدوث عالم الاجسام، لکنه ثابت بالاجماع والاخبار الذین هماالمعتمدان فی مالاسبیل للعقل الیه . فکون بعض ماسوی الله قدیماً وواسطة لربط الحادث بالقدیم غیر ثابت بالدلیل العقلی ، ومایکون ثابتاً به اذاکان مخالفاً للاجماع والاخبار ، فهو باطل ، فلایلتفت الی تجویز الباطل عاقل . هکذا قالوا ، ولی فیه نظر: لان بعدثبوت حدوث الاجسام کلها والنفوس المتعلقة بها ، یثبت حدوث کل الممکنات ، اما علی طریقه المتکلمین فظاهر، واما علی المسلك الحکماء فکذلك، والالزم، اماقدم ماثبت حدوثه، اوتخلّف المعلول عن علته التامة ، والیه یشیرقول المحقق الطوسی «والواسطة غیر

۱ـ آ وق : «الجواهر» .
۲ـ آ وق : «الجواهر» .
۳ـ فی ض : «متعاقب» .
٤ـ آ وق : «بمن» .
٥ـ فی ض : «القطعی» .

معقولة » و القول بجواز ایجاد الواجب لذاته علـى سبيل الايجاب مجرداً قديماً قادراً يوجدالعالم الجسمانى بالقدرة والاختيار ، مدفوع بان ذلك القديم القادرالمختاراشرف من هذاالقديم الموجد بالاضطرار، والمعلول على ماتقرر عندهم لايكون اشرف من علته. على انذلك القديم المختار ممكن والممكن على قاعدتهم لايمكن انيوجد ممكناً مثله ، وان جاز انيكون واسطة فى الايجاد والالزم انيكون[1] مافيه معنى مابالقوة مفيد الوجود . فانكل ممكن بماهوممكن ومن حيث ذاته لايكون الا بالقوة فيكون لماهوبالقوة شركة[2] فى اخراج الشيء من القوةالى الفعل وللعـدم افادة فى الوجود وبديهةالعقل تستحيله، ولذا وجب انيكون موجـد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد خارجاًعنها ، وماهوالاالواجب.

فبان انلاقديم فى الوجود ـ بالذات ولابالزمان ـ الاالله تعالى .

وان المحقق الطوسى بعد تردّده فى امتناع وجودالعقول القديمة فى مباحث الجواهر جزم بامتناعه فى الالهيات . وفوق هذاكلام ، وهو انـه على تقديرامكان العقول وكونها واسطة بين الواجب والعالم الجسمانـى بناءاً على ان «الواحد لايصدرعنه الاالواحد» وذلك واجب انيكون عقلا مع مافى دليلهم ـ عليه[3] ـ من النظر والبحث ، لجواز انيكون ذلك الواحد هوالصورة. ودليلهم على امتناعه لايفى بذلك كمالايخفى على عاقل عارف. تأمل فيه وخصوصا فيما ذكره ابن سينا فى الهيات «الشفاء» لادليل يفيد وجوب قدمها[4] تعتمدالنفس عليه اوتركن شيئاً قليلاً اليه ، فيجوز انيكون تلك العقول الحادثة واسطة بين الواجب والعالم الجسمانى ، وغير بعيـد انيكون هذا مراد المحقق الطوسى ـ رحمة الله عليه ـ بقوله : «اماالعقل فلم

۱ـ فى د و ض : فقط . ۲ـ فى ق : «مشتركه» .
۳ـ فى د و ض : فقط . ٤ـ فى ض: «قديمها،تقدمها»

یثبت دلیل علی امتناعه» ای امتناعه[۱] ، مطلقا ، قدیماً کان امحدیثاً ، الا فالدلیل النقلی وهو اجماع الانبیاء والمليّين[۲] والاخبار المفيدة للعلم ثابت علی امتناع وجوده القدیم .

وبالجملة : ان العقل على ما اثبتته الفلاسفة مخالف للشرع ، لأنهم زعموا قدمه ، قدعلم من الشرع حدوث العالم ، فكيف يقول لم يثبت دليل على امتناعه[۳] ،وتخصيص الدليل بالعقلي ياباه ظاهر عباراته المنقولة ، اذ النكرة في سياق النفي تفيد العموم ، وهو قد يتمسك بالدليل النقلي ، فالمراد بقوله : «وادلة وجوده مدخولة» ای وجوده القديم ، فلا منافرة[٤] بين كلاميه ؛ لأن مراده بالواسطة الواسطة القديمة التی يقول بها الفلاسفة ، فانها غير معقوله نما مرمن لزوم احد المحذورين . فتأمل جداً بعد ملاحظه اطراف الكلام و خصوص مااشرنااليه فی هذاالمقام . (الف)

ولنعدالى ماكنافيه فنقول : من آمن بالله ورسوله واجب عليه الايمان بحدوث العالم على وجه اتى به سيدالمرسلين وانعقد عليه اجماع الملييـــن ايماناً مجملاً من غير بحث وفحص عن الحقيقة والكيفية .

فمن آمن بمجردذلك وصدق به مواطياً قلبه لسانه ، من غير ان يبحث

۱ــ فی د وض فقط .   ۲ــ آ وق : «المسلمين» .

۳ــ فی آ وق : فقط .   ٤ــ فی آ وق : «فلامعنی مماقره» .

(الف) مراده ، قده ، ان القول بوجود المجرد الحادث المجرد الدهری کما حققه ثالث المعلّمين قول فحل ، ولامحيص عن الاعتقاد بوجود المجردات والعقول الصرفة الواسطة بين السرمد والزمان لانه لايجوز تقارنه تعالى مع الزمان وكونه تعالى الفاعل المباشر للحركة والحدوث والقائل بالحدوث الدهری قدجمع بين القولين ، ای الاعتقاد بعدم جواز انفكاك الصنع عن الصانع للدائم الفيض و الاعتقاد بحدوث العالم ــ ج ل ــ

عن‌کیفیته هل هو حادث بالحدوث الدهری اوالزمانی، الی غیر ذلك مما یتعلق به ، فهو مؤمن ، ولا حاجةله الی التفتیش و تحقیق الدلائل ، بل ربمایورث ذلك له شبهة یضلّ فهمه عن جوابها ، لوضوحها و خفائـه . فیصیر من التائهین المتحیرین ، بل‌من الملحدین المنکرین،کماضلّ‌قبله کثیر واضلوا ، أعاذناالله و ایاك من‌الضلالة والغوایة ، وارشدنا الی‌مافیه صلاحنافی البدایة و النهایة . و صلی‌الله علی‌سیدنامحمدو آله(الف)معدن الرسالة و منبع الهدایة ، و الحمدلله أولاً و آخراً .

پنجم رمضان‌المبارك ۱۳۹۷
بیست‌ویکم اوت ۱۹۷۷
جلال‌الدین آشتیانی

(الف) قد وقع الفراغ من تصحیح هذه الرسالة بیدالعبد الفقیر الی الله الغنی الدائم سیدجلال‌الدین‌الموسوی الآشتیانی القاطن فی‌جوار الامام علی‌بن موسی ثـامن اقطاب الوجود ، علیه و آبائه و ذریـته صـلوات‌الله الملك‌المعبود .

المبدأ والمعاد

عارف نحریر و عالم متبحر محقق

آقا محمد بیدآبادی

(۲۳)

عارف محقق و حکیم متألّه

آقامحمد بیدآبادی

(م ــ ۱۱۹۸ ه ق)

رسالهٔ حاضر از آثار حکیم متألّه استاد مسلم علوم عقلی و نقلی قدوهٔارباب سلوك آقامحمد بیدآبادی گیلانی است که بزبان فارسی روان در مبدأ و معاد نوشته است .

ازآقامحمد براسفار جسته جسته حواشی دیده شده است و آخوندنوری تلمیذ عظیم او از او در چند مورد تحقیق علمی نقل نموده و از وی تفسیری نفیس در کتابخانه مرکزی موجودست بخط تحریر شکسته زیبا از مؤلف، که قرائت آن بیسار مشکلست و حقیر باآنکه با خطوط ربطی دارد نتوانست از این تفسیر چند صفحه استنساخ نماید ولی احاطه مؤلف بمباحث و تسلط او در تحریر مباحث علمی اعجاب آورست .

آقامحمد راهنما و مرشد سلوك برخی از اعاظم علما و فقهای عصر و زمان بود نه بنحو ارشاد مسند نشینان صاحبان سلاسل که یلعن بعضهم بعضاً .

این مرد بزرگ از اعاظم معلمان اخلاق و مربیان خواص ازفضلا دردوران بشمار میرود و از او سرگذشت عبرت‌آور و حیرت انگیز نقل‌کرده‌اند و اکابر از ارباب معرفت مانند آقاسیدمرتضی‌کشمیری وسیداحمد حائری وآخوندملاحسینقلی و ملافتحعلی‌سلطان‌آبادی عراقی (اراکی) و سید علی ششتری و شیخ انصاری و سیدبحرالعلوم وجمعی دیگر[1] باآقامحمدمنتهی میشوند. نوشته‌های آخوندملاحسینقلی و آقا سیداحمد و مرحوم بهاری در اخلاق و عرفان بسیار شبیه مکتوبات آقامحمد بیدآبادی است و این تشابه بحدیست‌که اگر صاحب نوشته‌ها مشخص نبود آدمی خیال می‌کردیکنفر منشی این نوشته‌هاست .

آقامحمد از تلامیذخواجوئی آخوند ملااسماعیل مازندرانی وخود استاد آخوند نوری و ملا محراب‌گیلانی ، و میرزاابوالقاسم مدرس خاتون‌آبادی‌وآخوند ملانظرعلی‌گیلانی و برخی دیگر از علمای قرن سیزدهم هجری قمری است .

باید تفحص‌نمودکه‌شایداز آقامحمد آثاری درگوشه کتابخانه‌ها وجود داشته باشدکه بیشتر بشود معرفت بحال این حکیم وفقیه و مفسّر و محدث و عارف‌ربانی پیدا نمود .

---

۱ ـ برخی از تربیت شدگان حوزه آقا محمدبیدآبادی به اعتاب مقدسه‌سفرنمودند و در نجف و کربلا برخی از اعاظم علاوه بر علوم نظری بــه درس علـم اخـلاق اهتمـام می‌ورزیدند و این‌سبب شد که جمعی علم رابا عمل توام نمودند و در حقیقت ملکی‌بودند درصورت انسان سیدبحرالعلوم صاحب‌رسالهٔسیر و سلوك و فقیه و اصولی نامـدار و مدرس معروف و عـالم بارع قدوهٔ اربـاب معرفت آخوند ملافتحعلی و سیدعلی‌شوشتری تلمید عظیم شیخ‌انصاری در فقه و اصول ومذکر واستاد او در علم اخـلاق و آخـوند ملاحسینقلی همدانی‌وآقا سیدمرتضی‌کشمیری‌و آقا سید احمد حائری و آقا میـرزاعـلی آقای قاضی تبریزی و حاج‌میرزا جواد ملکی‌و آقا شیخ محمد بهاری. راجع باین اکـابر درجای مناسب مفصل بحث میشود .

آقامحمد بااینکه درعرفانیات راسخ بود و حکمت مشاءواشراق‌نیز تدریس می‌کرد و باآنکه باسفار، جسته ، جسته ، حواشی نوشته است بطوریکه از آثارش مشهودست درحکمت متعالیهٔ ملاصدرا ، راسخ نبوده است ، یعنی فلسفهٔ آخوند را از استاد محقق دراین حکمت استفاده ننموده‌است و ما در شرح‌حال آخوند نوری خواهیم گفت که فلسفه ملاصدرا تازمان آخوند نوری ، مقام شایسته خود را بدست نیاورده بود اگر چه مورد توجه ارباب حکمت قرارداشت .

استادمحققی مانند میرزا محمدعلی میرزا مظفر (م ـ ۱۱۹۸ ه ق) که‌آثار شیخ اشراق را تدریس می‌نمود و درآن دوران برای اول مرتبه دیده میشودکه بجزشرح‌فصوص‌الحکم، تمهیدالقواعدابن‌ترکه را نیز تدریس می‌فرموده ، در افکار ملاصدرا راسخ نبوده است و استاد بزرگ تصوف قبل از وی مرحوم میرسیدحسن طالقانی که حدود ـ ۱۱۲۰ ه ق ـ درقید حیات بوده و ملاحسن لنبانی گیلانی‌الأصل (م ـ ۱۰۹۴ ه ق) محشّی اشارات و مدرس تصوف و استادحکمت‌مشائی و اشراقی نیز در حکمت متعالیهٔ ملاصدرا تسلط نداشته است . ودرحواشی متعددی که‌برشفانوشته‌شده‌است کلمات‌ملاصدرازیاد مورداعتراض‌ناموجّه واقع شده است ، جز حواشی سیدصدرالدین رضوی برشفاکه در اول‌کتاب‌گوید ، محشین‌شفا (گویا نظرش بحواشی آقاحسین و صاحب ذخیره است) حق‌کتاب را ادانموده‌اند .

این دانشمند در اول تعلیقات خود تصریح نموده است‌که بهترین تعلیقات برشفا ، حواشی صدرالصدور و بدرالبدورآیةالله‌العظمی صدرالمتألهین است،ولی ملاصدرا فقط مطالبی راکه‌خود از عویصات میدانسته است شرح نموده است نه‌تمام مطالب شفاراکه برای همه طالبان نافع باشد .

قطب‌الدین نیریزی[۱] که‌عرفانیات را درصورت اشعار بلیغ وفصیح‌القانموده

۱ـ قطب‌الدین‌نیریزی‌شیرازی ازاجدادذسناد نامدار اسفار در طهران در دوران ←

تا زمان سقوط اصفهان در این شهر بوده است او نیز منغمر در عرفانیات و از مشایخ سلسلهٔ ذهبیّه بشمار میرود و به‌آثار ملاصدرا توجه نداشته و درحکمت متعالیه جزء اساتید زمان خود نبوده .

اواخر عصر صفویه مدرسان تصوف و دانشمندان متمایل بعرفانیات مورد تهاجم قرار میگرفتند و برخی از علمای اخباری مشرب اجداد صفویه را موردطعن قرار میدادند و در منابر چه‌بسا در حضور شاهزادگان صفویه اجداد آنها راتخطئه می‌نمودند ، در مقابل آنان بودند فضلاو دانشمندانی‌که مقاومت بخرج میدادند و باسرسختی و قبول شدائد و تحمّل مصائب علم توحید را ترویج می‌نمودند واگر مقاومت و سرسختی و مجاهدت آنان نبود و وضع نیز بهمان منوال ادامه داشت بکلی حکمت و عرفان منسوخ میشد .

آقامحمدبیدآبادی‌که در علوم نقلیه نیز دارای حوزه علمی‌معتبر بود ، در عرفان باساتید دوران قبل از خود متصل میشود .

حقیر یکی از نوشته‌های آن عارف نحریر راکه جهت یکی از سالکان و طالبان معرفت و مریدان‌خود مرقوم داشته در این‌جا نقل می‌نماید تا نحوهٔ تفکر و روش تحریر او معلوم شود و صاحب ذوق آنرا با دستوراتی‌که سیداحمد طهرانی حائری و آخوند ملاحسینقلی و دیگران از ارباب معرفت مانند آقاشیخ محمد بهاری و آقامیرزاجواد ملکی تبریزی بطالبان طریق سداد ورشاد مرقوم فرموده‌اند مقایسه نمایند ، تا معلوم شودکه جمیع این اکابر بروش آقامحمد پابند بوده‌اند.

فرماید :

. . . که یااخی و حبیبی ، ان‌کنت عبدالله ، فارفع همّتك ووکّل‌الیه امر مایهمك . تاتوانی همت خود را عالی نما ، لأن‌المرأ یطیربهمته ، کمایطیرالطیر

→

قاحاریه آقا میرشهاب‌لدین حکیم شیرازی‌نیریزی است و مرحوم آقامیر بخط‌خودبراین معنا تصریح فرموده است .

بجناحیه .

غلام همت آنم، که زیرچرخ کبود　　زهرچه رنگ تعلّق پذیرد آزادست

هرچه در این راه نشانت دهند　　گر بشتابی بــه از آنت دهند

یعنی ، بتأمّلات صحیحه و کثرت ذکر مرگ ، خانهٔ دل را از فکر غیر حق خالی کن که « یك دل داری ، بس است یك دوست تو را » الیس الله بکاف عبده ؟ و ماجعل الله لرجل من قلبین فی جوفه .

در دو عالم گر تو آگاهی از او　　زوجه بد دیدی، که درخواهی ازاو

خدایا ، زاهد از تو حور میخواهد ، قصورش بین ، بجنّت میگریزد از درت یارب شعورش بین .

« ماعبدتك طمعاً فی جنّتك ، ولا خوفاً من نارك ، بل وجدتك اهلاً لذلك، فعبدتك » .

دو عالمرا بیکبار ، از دلِ تنگ　　برون کردیم تا جــای تو باشد

و تحصیل این کار بهوس نمیشود که ، ابی الله أن یجری الأمور الاّ باسبابها. والأسباب مما لابدّ من اتصالها بمسبّباتها ، ان الأمور العظام لاینال بالتمنّی ، ولا یدرك بالهوی ، استعینوا فی کل صنعة بأربابها، وآتوا البیوت من أبوابها ، فان التمنی بضاعة الهلکی.

آئینه شو وصال پری طلعتان طلب　　جاروب کن توخانه وپس میهمان طلب

چومستعد نظر نیستی وصال مجو　　که جام جم نکندسودوقت بی بصری

باید اول از مرشدکل و هادی سُبُل هدایت جسته ، دست توّلا بدامــن متابعت أئمّهٔ هدی ، علیهم السلام ، زده ، پشت بابرخلائق دنیازنی و تحصیل عشق مولا نمائی که ، قل الله ، ثمّ ذَرهم :

عشق مولا کی‌کم از لیلی بود   محو گشتن بهر او اولی بود

حاصل‌عشق همین‌بس‌که‌اسیر غم او   دل بجائی ننهد ، میل بجائی نکند

پس‌کلیهٔ هموم خود را ، هم واحد ساخته‌بقدم جدّ وجهد تمام پا در جادهٔ شریعت گذارد و تحصیل ملکهٔ تقوی نماید ، یعنی پیرامون حرام و مشتبه و مباح قولاً و فعلاً و حالاً و خیالاً و اعتقاداً بقدر مقدور نگردد ، تا طهارت صوری و معنوی حاصل شودکه شرط عبادتست ، و اثری از عبادت مترتب شود ، و محض صورت نباشد « انّما یتقبل‌الله من‌المتقین . ولن تقبل نفقاتکم ان‌کنتم قوماً فاسقین ، و ما منعه من قبول صدقاتهم الا کونهم فاسقین . لن یقبل عمل رجل علیه جلباب من حرام ، من‌أکل حراماً لن یقبل‌الله منه حرفاً ولا عدلاً . ترك لقمة حرام أحبّ الی‌الله من الفی رکعة تطوّعاً . ردّ دانق من حرام ، تعدل سبعین حجّة مبرورة »

و بتدریج حوصلهٔ فهم وسیع شود « ومن یتّق‌الله یجعل له فرقاناً . اتقواالله یعلّمکم‌الله دراین وقت دقیقه‌ئی از وظائف طاعات مقررّهٔ واجبه و مندوبه را فروگذار ننماید تا بمرور روح قدسی قوت‌گیرد — و نحن نؤیّد روح‌القدس بالعمل الصالح ، والایمان بعضه من‌بعض — و شرح صدری بهمرساند ، و پیوسته نور عبادات بدنی و نور ملکات نفسی‌تقویت یکدیگرنموده—نورٌعلی‌نور— شودکه ، الطاعة تجرّالطاعة . و احوال سابقه در اندك مدتی بمرتبه مقام رسد، وملکات حسنه و اخلاق جمیله حاصل شود، و عقاید حقّه رسوخی‌کامل‌بهمرساند، وبنابیع حکمت از چشمهٔ دل بزبان جاری‌گردد ، و بکلی‌رو از غیر حق بگرداند — برتابد — خ ل — درین هنگام هرگاه از زمرهٔ سابقین باشد ، جذبهٔ عنایت او را استقبال نموده ، خودی او راگرفته در عوض ، مالاعین رأت ولاأذن سمعت ولاخطر علی قلب بشر ، کرامت فرماید ، و حقیقت انّك لاتهدی مَن أحببت، و ان‌الهدی ، هدی‌الله را بعینه مشاهده نمایدکه «اذاارادالله بعبدٍ خیراً فتح عین قلبه» را مشاهده‌نموده ، و سالك‌مجذوب شود — الهی تردّدی فی‌الآثار یوجب بُعدالمزار، فاجذبنی‌بجذبة‌توصلنی الی‌قربك،وأسلکنی فی‌مسالك‌اهل‌الجذب،وخذ

لنفسك من نفسى مايصلحا ، جَذْبة من جذبات الرّب يوازى عمل الثقلين.

« زسودای کریمان هیچکس خسران نمی‌بیند »

طالع اگر مدد کند، دامنش آورم بکف اربکشم زهی طرب اربکشد زهی شرف

ما بدان منزل عالی نتوانیم رسید هم مگر لطف شما، پیش نهد گامی چند

تابدریا فکرأسب و زین بود بعد از اینت مرکب چوبین بود

تاهبوب نسائم رحمت ، او را بکدام جزائر خالدات بَحرین جمال وجلال که درخور استعداد ولایق حسن طبیعی او بود ، رساند ــ ان‌الله فی‌ایام دهرکم نفحات ، ألافتعرّضوا لها ، یاأیّهاالانسان انك کادح الی ربّك کدحاً فملاقیه ــ

بعد از این ، ان‌الذین جـاهـدوا فینا لنهدینّهم سبلنا، که مَعبر سیرفی‌الله است ، خواهد بود و ذکرش ضرورنیست بلکه مضّرست .

در دیرمیزدم من، زدرون، ندا برآمد توبرون درچه کردی، که درون خانه آئی

لان للایمان منازل و مراتب ، لوحملت علی صاحب الإثنین ثلاثة لینقطع رحم‌الله امرءاً عرف قدره ، ولم یتعدّ طوره .

تـوچه دانی زبان مـرغـان را کـه ندیـدی شبی سلیمـان را

فَخُذ ماآتیتك وکن من‌الشاکرین ، ولئن شکرتم لأزیدنکم .

باکه گویم اندراین ره، زنده کو بهر آب زنـدگی پوینده کـو

آنچه من گفتم بقدر فهم تـوست مردم اندر حسرت فهـم درست

رحم‌الله امرءاً سمع قولی ، و عمل فاهتدی . بیقین بدان که بنحو مذکور هرکه شروع در سلوك نماید ، در هرمرحله که اجل موعود رسد ، در زمرهٔ ، ومن یخرج من بیته مهاجراً الی‌الله ثمّ یدرکه الموت ، فقد وقع اجره عـلی‌الله ، محشور شود . «گرمردرهی ، رهت نمایم » والله یقول الحق و یهدی السبیل . آنچه حاضر وقت بود بقلم آمد ، تاگه را بکار آید .

هرکس کـه زشهر آشنـائیسـت داند کـه متاع ما کـجـائیست

جامی هدی بخدا غیرعشق نیست گفتیم ،والسلام علی تابع‌الهدی
ذوق این‌باده، ندانی‌بخدا تانچشی

این بود نامه‌ئی‌که آقامحمد بیدآبادی‌گیلانی بیکی از مریدان طریق حق مرقوم فرموده و او را بطریق رشاد راهنمائی نموده

اواخر شب ۲۸ شهرصفرالخیر سال ۱۳۹۸ هجری قمری

سیدجلال‌الدین آشتیانی

فی علم التوحید علی نهج التجرید

جوامع آحاد حمد و ثناء ، واحدی[1] راکه قطرات کثرت اشیاء در بحر و احدیت او ناچیز است ، و جوامع افراد شکر و سپاس ، واجبی راکه حقایق ممکنات در محض حقیقت او بی‌تمیز است ، اعیان همه در عین احدیت[2] او مطموس ، و اکوان همه در جنب واجبیّت او مدروس ، آزال در بدو اوّلیت او حادث و آباد در حدّ آخریّت او هالك ، انوار وجودات از پرتو نور جمال وجه اوفانی و منطفی ، و انواع ماهیّات ، در ظلّ جلال او بدو باقی و مکتفی. و امداد درود و تحیّت ، برذات سروری که کمالات کل کائنات از روح مقدّس او فائض است ، و اعداد سلام و مدحت برنفس مهتری که نفوس بشری را ازجمله‌ی فرایض است متابعت او ، مرکز دائره‌ی وجود ، و مقصد واسطه‌ی جود ، صاحب مقام محمود ، و شفیع روز موعود ، پیشوای کونین ، و مقتدای خافقین ، محمدمصطفی صلّی‌الله علیه و آله ، و براهل‌بیت و یاران و پیروان اوکه اسم و رسم ضلالت و جهالت بدلالت ایشان مندرس و مرفوع گشت ، و اصل و فرع غباوت و غوایت بهدایت ایشان منقطع و مقطوع .

---

۱ ــ احدی را ... ح ل

۲ــ واحدیت او

امّا بعد بررأی ارباب بصیرت و خداوندان علم و درایت پوشیده نماندکه افضل و اشرف علوم علم توحید است ، و اجّل و اکمل معارف ، معرفت باری، عزّاسمه،که رئیس و امام جمیع علوم ، و اصل و اساس تمامت معارفست، وسایر علوم رعیّت و عیال آن ، و در تحت آن مندرج ، ، و اصول و فروع و شعب آن در طی آن منطوی ، وتالی آن در مرتبت و فضیلت علم مبدأ ومعاد و بحث آغاز و انجام که مردم را از اهمّ مهمّاتست ، و در طریق سلوك از ضروریات و واجباتست ، بدین سبب این مختصر مشتمل برین علوم مرتّب می‌گردد ، و مبتنی برسه قسم و خاتمه و وصیّتی محرّر می‌آید ، و از حق ، جلّ‌وعلا ، توفیق تسدید و صواب و عصمت از خطا و ضلال مسألت می‌رود ، انه ولیّ‌ذلك .

قسم اول : در معرفت توحید و آنچه بدان متعلقست از مقدمات و لواحق.

قسم دوم : در مبدأ .

قسم سوّم : در معاد .

و خاتمه : در سیر میان مبدأ و معاد ، وصیّت در نصیحت است .

قسم اول :

در معرفت توحید و آن مشتمل بر ده فصل است

فصل اول :

در نسبت وجود با اشیاء

هرچه در ضمیر آریم یا وجود آن ضروری بود ، و آن را واجب‌الوجود خوانند ، یا عدم آن ضروری بود ، و آن را ممتنع‌الوجود خوانند ، چون شریك باری ، و یانه‌وجودش ضروری بود و نه عدم ، و آن را ممکن‌الوجود خوانند، چون زید مثلا . پس مفهومات در این سه‌قسم منحصرند ، ممتنع را وجود محال

باشد ، و ممکن موجود است ، چون وجود مرکّبات ناپایدار این عالم ، و چون ممکن موجود بود ، لازم آیدکه واجب موجود باشد . و ممکن آنست‌که نسبت وجود و عدم باذات او یکسان باشد ، یعنی چون نظر بحقیقت آن‌کنیم نه‌اقتضای وجودکند و نه اقتضای عدم ، پس اگر بوجود آید آن را سببی باید ، و سبب او یا ممکن دیگر باشد یا واجب‌الوجود ، اگر ممکن باشد ، او نیز محتاج‌باشد بسببی ، و سخن در آن سبب همچنین بود ، پس یا تسلسل لازم آید ، یا انتها بواجب ، و تسلسل محال است ، پس منتهی می‌شود بواجب‌الوجود ، و از اینجا لازم آیدکه موجودات در دوقسم منحصر باشند ، واجب و ممکن .

فصل دوم :

در معرفت واجب و ممکن و فرق میان هردو

واجب‌الوجود بذاته حقیقتی است منزّه از ترکیب و تشبیه‌که همه‌ی حقایق بدوقائمند ، و او قیّوم همه . پس حقیقت او عین وجود او تواند بود ، والا ترکیب و احتیاج در ذات او لازم آید ، یا عروض وجود مرذات او را ، و هرعارضی محتاج بود بمعروض خویش ، پس وجودش ممکن باشد ، تعالی عن ذلك ، و حقیقت او وجود است ، من حیث‌هوالوجود ، بی‌اعتبار امور دیگر . چه ممکنات در جوهر و عرض منحصرند و وجود او نه‌جوهر است و نه‌عرض ، چه جوهر ماهیّتی است‌که چون بوجود آید نه درموضوع بود ، پس حقیقت‌او غیروجود بود، وعرض اقتضای محلّی موجودکند تا دراو حال شود ، پس بایدکه بغیر وجود موجود نتواند بود تا وجود در اوحال شود ، و هیچ چیزی جزوجود ، موجود نتواند بود . پس وجود از آن‌روکه وجود است عین واجب بود ، و حقیقت موجود حضرت احدیّت است و عین جمع جموع‌که همه متضّادات و

و متنافیات بدویکسان شوند . و فرق میان واجب و ممکن آنست‌که واجب‌بخود قائم بود و قیّوم همه ، و ممکن بخود ناچیز بود و بواجب پاینده ، و واجب وجود محض و حق‌صرفست ، و ممکن وجودی خاص و حصّه‌یی از وجود ، و هرحصّه‌ی وجود مخصوص‌که هست بوجود مطلق محتاجست ، بل‌مطلق وجود است‌که‌تعیّنی‌لاحق‌اوگشته و بدان محجوب شده و وجودکل بخود روشن است و همه بدو منّور .

فصل سیّم

در بیان توحید ذات و قیّومیّت واجب‌الوجود

چون‌محقق شدکه وجود من‌حیث‌الوجود حقیقت واجبست . از اینجا لازم آیدکه وحدت لازم ذات او بود ، چه ماعدای وجود عدم بود ، و عدم صرف مثل چیزی تتواند بود ، و وجودکل از آن‌روی‌که‌کلست ، جز یکی محال بود و غیر او هیچ باشد . و «هوالله، لااله‌الاهو »[1] و بی‌شك ، وجود مطلق مقوّم هروجودی بود از وجودات معیّنه ، چه همه بوجود موجودند ، و وجود صرف عین ذات خود است، یعنی بخود موجود است . پس قیّوم‌همه اوبود، و همه‌بدو محتاج ، و او بخود مستغنی ، «والله‌الغنّی واتنم‌الفقراء ، »[2] ، و از بیان فردیّت و قیومیّت او معنی سوره‌ی « قل‌هو[3]الله‌احد » و چون همه‌ی موجودات‌بدو مستندند ، « الله‌الصمد »[4]و هیچ‌وجودی‌مخلوق جز او نیست تا مثل او ازاو بوجود آمده باشد ، بل‌اوست لباس عدمی بروفروکشیده «لم‌یلد» وچون هستی

---

۱ ـ س ۵۹ ی ۲۲ . ۲ ـ س۴۷ ی ۴۰ .

۳ ـ الله: یعنی ذات جامع جمیع‌صفات‌کمالیّه .

۴ ـ صمد : بی‌نیاز .

او عین حقیقت او است نه از غیری براو فایض شده «لم‌یلد» و چون غیر اوهیچ نیست تا مکافی او باشد «لم‌یکن له‌کفواً احد»، و از این جهت امیرالمؤمنین‌علی، علیه‌السلام، فرموده است : « معکلّ شئ لابمقارنة ، و غیرکل شئ لابمزایلة » چه شئ بی‌وجود ، هیچست ، چگونه علی علیه‌السلام ، می‌فرموده است مقارن او باشد و باعتبار عقل ماهیّت او غیر وجود است ، چنانکه سوادیّت سوادمثلا غیر موجودیّت اوبود ، و لیکن غیریّتی اعتباری نه بمعنی مزایلت فی‌الخارج چه همه باوهستند و بی‌او موجود نیستند ، تامقارن او باشند یا مزایل ، والله‌علی کل شئ شهید[1].

فصل چهارم :

در بیان توحید صفات باری تعالی عزّاسمه

صفات باری‌تعالی عین ذات او باشد نه زاید برذات ، چنانچه امیرالمؤمنین، علیه‌السلام ، فرموده است : « وکمال توحیده الاخلاص‌له ، وکمال‌الإخلاص‌له نفی‌الصفات‌عنه ، لشهادةکل‌صفة انها غیرالموصوف ، و شهادةکل موصوف انه غیر الصفة»[2]چه‌صفات چهارقسمند، ازبهرآنکه‌صفت‌یاسلبی‌بودیاثبوتی، سلبی‌چنانچه‌جسم نیست و عرض نیست ، و قدّوس[3]و سلام[4] ومانند آن، وبی‌شك اینمعانی درخارج وجودی ندارند ، و ثبوتی یاذات را بحسب نفس خود بود بی‌اعتبار غیری یا باعتبار وجود غیری ، و آنچه او را بحسب نفس خود بود ، یا اضافت باغیرعارض

---

۱ ـ س ۲۲ ی ۱۷ .

۲ ـ وکمال توحید او اخلاص است‌اینکه هرصفتی غیر موصوفست و شهادت نفی‌کردن صفاتست از او بجهت شهادت اینکه‌هرصفتی غیرموصوفست و شهادت دادن هر موصوفی بدرستیکه او غیرصفتست .

۳ ـ عیب ندارد . ۴ ـ اذیّت ندارد .

او شود یانه ، قسم دوم چـون موجود و واجب و واحـد وامثال آن و آن نیز اعتباری چند است‌که عقل در ذات او تعالی می‌کند نه‌اموری چند غیر ذات او در خارج عارض ذات او شده ، و قسم اول‌که اضافت با غیر ، عارض ذات‌اوبود، چون عالم و قادر و فاعل و مرید و مختار . و عـالمّیت او عبارتست از حضور ذات او مرذات او را نه امری زاید بود برذات او ، و قادریّت هم اعتبار تمکّن او است برترجیح وجود اشیاء برعدم آن ، و ارادت ، تخصیص او هرموجودی را بوجهی خاص و وضعی خاص ، و اختیار عبارتست از اجتماع قدرت وارادت، و این صفات را اضافیّات خوانند چه تعقّل آن بـه نسبت باغیر نه‌هیـأتی چند موجود در ذات ، و قسم چهارم اضافات محض است چون اول و آخر و ظاهر و باطن و امثال آن ، پس ذات او یك حقیقت است باعتبارات متکثّر .

پنجمین فصل :

در بیان کیفیّت صدور اشیاء از واجب و ظهور تعدد و تکثر آن واحد و تفصیل جمع

بایـد دانست‌کـه حقیقت حق یعنی محض وجود بحر صفاست‌کـه در او هیچ‌کدورت تعدد و تکثّر نیست ، لیکن از غایت صفا جمالی حسن وبکمال‌دارد و حسن و جمال را عشق و محبت لازم بود ، پس محبت او مرجمال و حسن‌خود را اقتضای ظهورکرد ، و ظهور را مظاهر بایست برمثال مرایا تا حسن و جمال‌خود را در آن مرایا برخود عرضه دهد ، لاجرم تعیّنات در ضمن وحدت ذاتی‌که‌عین احدیّتست ، پدید آمد، و آن تعیّنات‌ظلال آن احدیّت‌مطلقست‌باعتبارات معلومه، مرتبه و تعیّن اول‌که ظل اول است مراحدیّت را احتجاب هویّت حق سبحانه و تعالی است . بحجاب عقل اول‌که « اول ماخلق‌الله‌العقل » و آن را روح اول خوانند و نور محمدی ، صلی‌الله‌علیه‌وآله ، چنانچه فرمود : « اول مـاخلق‌الله نوری » و قلم اول نیز خوانندکه « اول ماخلق‌الله القلم » از آن‌روی‌که خزانه‌ی

صور موجوداتست و مدرك همه ، و روح اول از آن‌روی که همه بدوزنده و مدرکند ، و نور محمدی ، صلی‌الله علیه‌وآله ، از آن‌روکه فیض از او بجمیع اشیاء میرسد ، و قلم از آن‌روی‌که صور و نقوش اشیاء از او برلوح نفس نگاشته می‌گردد و حضور خود مرخود راکه عالمیّت او است ، منشأوجود این عقل آمد، چه آیینه‌ی آن حضور است، و معانی و صور اشیاء بروجهی کلی در او ظاهر شد ، و این حضرت و احدیّت است و غیب غیوب ، و از آن جهت آن را ام‌الکتاب خوانند، و بطنان عرش‌که در شریعت آمده ، اشارت بدوست ، بعداز آن تعیّن نفس کل‌که برمثابت‌ظل این‌عقل‌است‌وقائم‌مقام‌لوحی‌که‌مجملات معانی‌واحکام و صور عقلی در او مفصّل گردد ، و از بطون غیب ، غیب اجمال بظهور غیب تفصیل رسد و مضبوط‌گردد و مدرك و محفوظ گردد ، و از این جهت آن را لوح‌المحفوظ خوانند ، چه در غیب غیب از غایت لطافت صور مضبوط ومحفوظ نباشد ، چنانچه در قلم هیچ نقش ظاهر نبود ، و در او مصوّر و مضبوط‌گردد ، چون نقوش لوح بعد از آن تعیّنات سماوات و نفوس جزوی آن‌که ملکوت سماوی عبارت از آنست و نقوش لوح محفوظ در نفوس سماوی جزوی‌گردد و مشخّص شود ، و این ملکوت ، اجرام را درکارآرند هریك بوجهی‌که مقدّر است ، بعد از آن تعیّنات اجرام عنصری تا بحرکات سماوی این اجرام درهم می‌آمیزندو اعتدال می‌یابند وبوحدت می‌گروند و مناسبتی با عالم ملکوت و جبروت بیك رنگی پیدا می‌کنند و صور اشیاء بحسب استعدادات برایشان‌فایض می‌گردد و در عالم شهادت ظاهر می‌شود و محسوس می‌گردد و جمال ذات و حسن صفات براین مظاهر ، مفصّل میشود ، و آن را اول بچشم روح جمال مطلق احدیّت در آیینه‌ی احدیّت مشاهده‌کرد ، بعد از آن برلوح محفوظ ، تفصیل آن جمال در صورت حسن صفات ملاحظه شود ، بعد از آن برلوح‌ملکوت سماوی‌که آن را «سماء» دنیا خوانند و درصورت اسماء معاینه فرموده ، بعد از

آن از حضرت اسماء در عالم شهادت آورد و بچشم حسّ اسماء در صور افعال کرد تا در صور افعال و عالم خلّاقی حقایق اسماء ظاهر شود و در حضرت‌اسماء تجلیّات صفات روی نماید و در مظاهر صفات جمال ذات ، جلوه دهد ، شعر :

و ماالوجه‌الا واحد غیر انّه اذا انت عددت المرایا تعدّدا

فصل ششم :

در مظهر انسانی و معنی « من عرف نفسه فقد عرف ربّه »

بعد از این مراتب تنزّلات ، تمامت تفاصیل و جزویّات مرایاراکه هریك مظهر و صفیّت و صفی است در مجموع جمع‌کرد ، صفات بهیئتی وحدانی دراو بنماید . چه حسن و جمال مفصل ، آن ذوق نداردکه مجموع ماهیّات وحدانی ، و آن آیینه‌ی انسانست‌که تمامت موجودات هریك حامل وصفی از اوصاف او باشد و انسان حامل حقیقت ذات او با جمیع لوازم و عوارض‌که وجه عبارت از آنست ، چنانچه فرموده « وحملها الانسان انّه‌کان ظلوماًجهولا »[۱] ظلومی جهت اضافت هستی و انانیّت بخودکه بحقیقت از آن حقّست ، و جهولی‌جهت ناداانستن حقیقت آن انانیّت و غفلت از آن ، چه در هیچ مظهر انانیّت[۲] ظاهر نشود الا در او، و عصیان نتواند الا او ، و این مدحی است درصورت ذم دائر میان نقصان وکمال او تا خود را بشناسد و فحوای معنی « من‌عرف نفسه فقد عرف ربّه » بازجوید ، چه انسان از آن روی‌که انسانست حقیقتی واحد وحدانی است‌که هیچ اثنینیّت و تعدد در انسانیّت او نیست ، و هرگزمنقسم نشودبانسانی ولاانسانی یا بانسانی دیگر ، وهرچه از او برجوارح او ظاهر شود در روح اوکه

۱ـ س۳۳ ی۷۲ .

۲ ـ انانیّت جمع انیّت و انیّت یعنی خودبینی .

ام‌الکتاب و غیب‌الغیوب او است ، کامنست بروجهی‌که از غایت لطـافت صورت آن‌را ننماید ، چه در اکثر احوال از بیشتر معلومات خود ذاهل باشیم باوجود آنکه دانیم‌که در ما موجودند ، و هرگاه‌که اراده‌ی ما متعلّق باحضار معنی‌شود آن معنی از حیّز روح در مقام دل آیدکه لوح محفوظ وجود ما است، وصورت آن معنی ، معلوم‌گردد ، چنانکه از صور دیگر ممتاز شود ، لکن‌کلّی باشد ، بعد از آن در لوح خیال‌که سماء دنیا است و به عالم شهادت نزدیکتر از همـه شکلی و صورتی و نقشی و وضعی معیّن جزئی پیداکند ، آنگه قوّةشوقی‌جهت اظهار آن اعصاب و آلات تنفّس و زبان را درکار آورد تاگفته شود ، و یادست و پا و سایر جوارح را استعمال‌کند تاکرده آید ، پس همچنین وجودکلّ من‌حیث هوکلّ ، یك حقیقتست بی‌تعدد و تکثّر ، و لیکن او را ظاهر و باطنی و غیبی و شهادتی است ، برمثال ارواح و اجساد و قوا و اعضاء و از این جهت فرموده : « ان‌الله خلق آدم علی صورته » و چون هیچ وجود جـز وجود مطلق نیست ، پس‌هرکه خود را یافت ، او را یافت ، « ویتوب‌الله علی‌المؤمنین و المؤمنات »[۱] در حق او صادق آمده از صفت ظلومی و جهولی خلاص یافت ، و اگـر نسبت انانیّت بخودکرده و برآن محجوب شد ، به صفت ظلومی موصوف‌گردید و بـه سمت شرك موسوم آمدکه « ان‌الشرك لظلم عظیم »[۲] و اگر حقیقت این انانیّت نشناخت و آن را ملك خود ساخت ، دروسمت جهولی‌گرفتار ماند وبـه تعذیب « لیعذب الله المنافقین والمنافقات و المشرکین و المشرکات »[۳] معذّب و مبتلا گشت .

---

۱ ــ س ۳۳ ی ۷۳.
۲ ــ س۳۱ ی۱۲ .
۳ ــ س۳۳ ی۷۳ .

فصل هفتم :

در بیان خلق و ابداع

اکنون گوییم این تعدّد و تکثّر در ذات واحد مطلق وتفاصیل در عین جمع وجود بردوقسمند ، بعضی دائم و سرمدی ، و بعضی حادث و متقضّی[1] ، چه هرموجودی که به‌تعیّنی خاص مخصوص گشت از عین جمع ممتاز شد و به‌سمت امکان و شایبه‌ی عدم موجود آمد ، و آن ممکن را یا امکان ذاتی بودکافی بود در ظهور فیضان او ازواجب ، یا نبود، اگرکافی بود، دائم باشدبدیمومیّت وجود مطلق از بهردوام موجد و دوام فیض او و دوام قبول این، وآن راابداعی خوانند ، چون عقل و نفوس و سماوات ، و عالم ابداع را عالم امر خوانند چه موجودات او نه زمانی باشد به مجرّدکلمه‌ی‌کن ، یعنی بمجرّد تعلّق ارادت حقتعالی بدو بوجودآید . و عقول را به‌اصطلاح متصوفه ارواح خوانند ، وعالم جبروت نیز خوانند ، و نفوس راعالم ملکوت ، تابه‌سبب اختلاف عبارات سهو نیفتد ، و اگر امکان ذاتی‌کافی نبود ، او را دو امکان باشد ، یکی امکان ذاتی که لازم حقیقت او است ، یعنی لااستحقاقیّت او وجود و عدم را به حسب‌ذات، و دیگر امکان عارضی‌که عبارتست ازحصول استعداد تام، و آن‌استعداد موقوف بود براجتماع جمیع شرایط‌که معبر آنند ، و آن شرایط باشدکه حادث باشند ، چه اگر قدیم بودندی مشروط بدان شرایط قدیم بودندی ، و مسبوق باشند بحوادثی چند دیگر لاالی اقّل ، چه اگر منتهی شدندی بقدیمی از قدم او ، قدم همه لازم آمدی ، و این نتواند بود الا بواسطه‌ی حرکتی سرمدی سماوی ، و ماده‌یی قدیم عنصری یا بدان حرکت استعداد بوقتی معیّن مخصوص شود ، و

---

۱ ـ درگذرنده .

بدان ماده بحادثی معین ، و حرکت مقتضی زمانست ، پس بضرورت این ممکن در وجود مسبوق باشد بماده و مدت ، و آنرا کائن خوانند ، و عالم کون را عالم خلق خوانند ، «الاله الخلق و الامر ، تبارك الله رب العالمین»[1] .

فصل هشتم :

درقِدم و حدوث

قدم بدو معنی گویند ، یکی موجودی که در وجود ، محتاج به غیر نبود و قدیم بدینمعنی را قدیم ذاتی خوانند ، و دیگر موجودی که مسبوق نبود به عدمی زمانی ، یعنی در هیچ زمانی معدوم نبوده باشد ، و قدیم بدیمعنی را قدیم زمانی خوانند ، و حادث در مقابل این دو معنی استعمال کنند ، حدوث ذاتی یعنی احتیاج شئ در وجود به غیری ، و حدوث زمانی ، یعنی مسبوقیت شئ به عدمی زمانی ، و زمان بدینمعنی محدث نبود که پیش از زمان زمانی تتواندبود که زمان در آن زمان معدوم بوده باشد ، و الا هم زمان بوده باشد و هم نابوده ، و بمعنی اول محدث بود بحدوث ذاتی چه زمان ، مقدار حرکت فلك اعظم است ، و حرکت محتاج بود به جسمی و محرکی، پس زمان محتاج بود به حرکتی ومحلی.

فصل نهم :

در علت و معلول

هرچه شیئ ، در وجود بدان محتاج بود ، آن را علت خوانند . و علت تام بود یا ناقص ، و علت تام عبارتست از جمیع امورکه شیئ در وجود بدان محتاج بود ، و لاشك بوجود او واجب بود .

---

۱ ــ س ۷ ی ۵۲ .

و علّت ناقص عبارتست از بعضی از آنچه شیئ در وجود بدان محتاج بود ، و آن برچهار قسمست : علّت فاعلی ـ چون نجّار به نسبت با تخت .

وغائی ـ چون نشستن برتخت به‌نسبت باتخت.

و مادی ـ چون چوب به‌نسبت با تخت .

و صوری ـ چون هیئت تختی. و به‌وجود هرچهار با اجتماع شرایط و ارتفاع موانع وجود معلول‌که تخت است ، واجب شود ، و غائی در ذهن مقدّم بود برمعلول و در خارج مؤخّر .

فصل دهم :

در تقسیم ممکنات

ممکن یا مستغنی باشد از موضوع ، یا نباشد ، اگر باشد جوهر باشد ، و اگر نباشد عرض . و موضوع محلّی راگویندکه به حال محتاج نباشد ، چون جسم به نسبت باسواد ، و جوهر یابسیط‌بود یانه و بسیط آن بودکه‌قسمت‌پذیر نباشد ، و آن مجرّد بود از ماده ، و مجرّد یا متعلّق به جسم باشد یا نباشد ، آنچه متعلّق به جسم نباشد ، عقل است ، و آنچه متعلّق باشد نفس ، و آنچه‌نه مجرّد بود یا حال باشد و آن صورتست، یا محلّ ، و آن هیولی است . و مرکب از این دو جسم است .

پس جوهر پنج قسم آمد ، و عرض یا نسبتی ، نسبی ـ خ ل ـ باشد یا نباشد یا اقتضای قسمت‌کند لذاته و آن کَمّ است ، یا نکند و آن‌کیف است ، و آنچه نسبتی بود ، میان متفاعلین باشد یا نباشد ، آنچه میان متفاعلین باشد ، یا به‌اعتبار تأثیر باشد ، و آن فعل است ، یا به اعتبار تأثّر و آن انفعالست ، وآنچه میان‌متفاعلین باشد ، یا شیئ را نسبتی با زمان باشد و آن را« متی » خوانند یا با مکان ، و آن را «این» خوانند ، یا با چیزی‌که از آن او بود و به انتقال او منتقل،

و آن را «ملك» خوانند ، یا باچیزی که تعقّل این ، بی‌تعقّل آن تتوانیم ، و آن را «اضافت» خوانند، یا به نسبت بعضی اجزای او با بعضی و با امور خارجی ، و آن را «وضع» خوانند ، پس اعراض ، نه قسمند ، و امثله‌ی جوهر بـاـثهـ۹ـ عرض در این بیت به‌نظم آورده است . بیت :

مردی درازونیکو ، مهتر به شهر امروز   با خواسته نشسته ، ازکَردخویش‌پیروز

قسم دوم :

و آن مشتمل بر « سیزده » فصل است

فصل اول

در بیـان دوره‌ی دایره‌ی وجود نقطه هُویّت احدیت ، کـه آن وجــود است من حیث هوالوجود ، از تعقّل ذات خویش و حضور او مرخود را جوهر اول بدیدکرد ، چنانچه در حدیث آمده است : «لمّااراداللّه ان‌یخلق العالم ، خلق جوهراً، فنظر الیه بنظرالهیبة ، فذاب حیاءاً» و در روایتی دیگر « بعین‌الجلال » .

نظر هیبت تأثیر نور عظمت حقتعالی است در اوکه اشراق او برمادون حقتعالی، هیبت است ، و جلال،احتجاب هویت حقّ سبحانه ، و ذوبان از حیاء انفعال و تأثر از آن و تذلّل و انقیاد او مرحکم هویّت را ، و هرآینه ماهیّت آن‌جوهر غیروجود بود ، چه ظلیّت بضوء نور وجود منّور گشته ، چون اضاءت هوای مظلم بنورآفتاب، و نقطه‌ی اول ، معنی هویّت باعتبار بسیط دایره‌ایست‌که بـا هـریك از نقط محیط پیوندی‌دارد، ونقطه‌ی‌اول‌محیط ونقطه‌ی‌دوم تالی، وازتنالی نقطوانضمام‌ایشان‌باو محیط باهم پیوندد و از تغایر میان حقیقت او و وجودش شش اعتبار پدید آید .

یکی ، اعتبار وجود . دوم ، اعتبار ماهیّت . سوم ، اعتبـار امکـان،که لازم ماهیّت او است . چهارم ، اعتبار وجوب او بواجب‌که لازم وجود او استبواسطه‌ی

واجب‌الوجود. پنجم - تعقّل و مشاهده‌ی او مرواجب‌الوجود را. ششم - تعقّل او مرخود را، و از تعقّل او مرحق را، عظم شأنه، جوهـری دیگر پیدا شود، و از تعقّل مرخودرا نفس کل‌که آن رالوح‌المحفوظ‌خوانند و بمثابت قلب‌عالمست، متعیّن گردد، و از مایه‌ی ماهیّت او با صفت امکـان‌که آن ظلمت وجود او است، جسم فلك أول متعیّن شود، و از وجودش با صفت وجوب بواجب نفس حیوانی فلك پیدا شود، و از ظلّ اعتبارات شش‌گانه‌که درذات او است این شش‌جهت‌که لازم‌جسمست متعیّن‌گردد، و از آن‌روی‌که مشاهده‌ی ظهور واصل آن تأثیر و تأثّر است‌که آن خاصیّت وجوب وجود و امکان ماهیّت او است، جهات حقیقی روشن نبستند فلك اعظم متحدّد ومیگردد و تحت‌که بمرکز او متعیّن شود و متصلّند و همچنین از این وح ثانی ارواح دیگر تا فلك هشتم آن پیدا شود وبدین ترتیب از هر عالی سافلی و فلکی پیدا می‌شود تا به فلك قمر رسد، و عدد این ارواح جز حقتعالی را معلوم نبود، «و مایعلم جنودربّك الاهو»[1] هر روحی از این ارواح معشوق و مفیض و ممدّ فـلکی ازافلاکست، و از روح آخرین‌که معشوق فلك قمر و مفیض صور این عالمست، و آن را روح‌القدس خوانند، صور عناصر اربعه برترتیب، لازم‌آید، و اسناد هرسافلی به عالی، مجاز است، چه همه از حقّ وجود می‌یابند بدین وسایط، بل‌وجود او است متعیّن بدین تعیّنات علـی‌الترتیب، و نقطه‌ی زمین در مقابله‌ی نقطه‌ی‌اولی است از محیط این دایره، و این نهایت نزول امر الهی است، و از اینجا مبدء صعود، چنانچه فرمود: «یدبّرالامر من‌السماء الی‌الارض[2] ثم یعرج الیه» و حینئذٍ قوسی از دایره تمام شده باشد و آغاز قوسی دیگر از نقطه‌ی اعتدال بود که چون عناصر متضاد درهم آمیزند و از کثرت به وحدت گرایند به‌قدر مناسبت مزاجی با عالم روحانی‌صوری و فیض از وی قبول‌کنند. و اول، قوای معدن پدید آیدو اصناف‌معادن پیداگردد، و به تدریج شرف ورتبت می‌افزاید تا به «مرجان»

---

۱ - س ۷٤، ی ۳٤. ۲ - س ۳۲، ی ٤

رسدکه اعلی افق این عالمست ، و آثار نبات چون نمو و تغذّی ، در او ظاهر . بعد از آن ، استعداد لطیفتر شود و بـه مرتبه‌ی نبـاتیّت رسد ، و همچنین از اخسّ نباتات چون انواع خارها وگیاههای ضعیف ، آغازکند ، و مرتبه به مرتبه می‌افزاید تا به نخل رسدکه افق این زمین و آثار حیوانی چون ازدواج و امثال او در آن‌ظاهر ، و از آنجا به حیوان نقل‌کند ، چه استعداد به قبول قوای نباتی‌کفایت‌کند و از آن شریفتر گردد . و اول حیوانات ناقص چون امثال دیدان و انواع حشرات پدید آید ، و صنف ، صنف و نوع ، نوع شریفتر می‌گردد ، تا به اسب و بوزینه و نسناس ، رسد که آخر افق این عالمست ، و از آنجا چون استعداد به‌کمال‌رسد ، مردم پدید آید ، و اصناف او چنین متفاوت باشند تا به انسان‌کامل و درجات‌کمال ، و کمـالات نیز متنوّع و متفاوت باشند ، تا مرتبه‌ی قطب‌که اشرف همه است ، و او طور ، طور ، ترقی می‌کند ، تا به نور معرفت حق ، جل وعلا ، و ادراك حقایق اشیاء و احکام‌آن به‌روح‌کل پیوندد و آنجا دایره‌یی متصّل شود و این قوس تمام شود ، و اینست «قاب وقوسین»[1] که چون پیغمبر «صلّی‌الله علیه و آله » به حکم «لولاك لماخلقت الافلاك» اول همه است ، و باعتبار خاتم‌النبییّن آخر همه ، به‌کمال خویش برهمه محیط شود ، موجودات باسرها اجزای وجود او باشند ، و وجود او مجموع این هردو قوس ، و قرب او به‌حق مقدار ایـن هردوکه جمیع مفردات وجـود است « اودانی »[2] که خود عین همـه او است ، و اعتبـار این مراتب واثنینیّت قوسین به ظهورسلطنت نور وحدت ساقط و مرتفع «والیه المآب و المرجع» .

فصل دوم

در بیان ماهیّت روح و خواص روح اول و سایر ارواح

بدانکه روح اول‌که به اصطلاح حکما « عقل‌اول » خوانند جوهریست‌بسیط

---

۱ ــ سورة نجم آیه ۱۰ ۲ ــ سورة نجم آیه ۱۰

مجرّد از ماده‌که قابل تجزّی نباشد و مدرك کلّیات به ذات . و روح اول نسبت با عالم چون روح ما است نسبت با بدن ما، و مبدء وجود و سایرارواح‌سماویست. و هر جسمی را از اجسام سماوی از افلاك وکواکب ؛ روحیست‌که‌ممّد و معشوق او است ، و این ارواح اصول و مبادی ارواح بشریند ، و روح اول اصـل روح قطب «علیه‌السلام» پس تمامت ارواح بشری به نسبت با روح او چون حواسّ ما باشد به نسبت باروح ما ، و از این جهت فرموده‌که : « ارواح‌الشهداءتحت‌العرش فی حواصل طیور خضر » یعنی متعلق اجرام سماوی باشند . و در حدیث دیگـر « ارواح المؤمنین فی قنادیل معلّقه تحت‌العرش » یعنی‌کواکب‌که اصول ارواح انسانیند متعلق و ممدّ و معشوق ایشانند « و اول ما خلق‌الله نوری » یعنی روح اول ، و در حقّ او فرموده «که‌لولاك لماخلقت الافلاك» واین روح خزانه‌ی‌علوم حقّست و اعیان و حقایق اشیاء به یکبار بروجهی‌کـلّی در او ثـابت ، و حقّ عزّوعلا او را به‌صورت او ، چنانکه هست مرتسم به‌صورت ماهیّات اشیاء می‌داند نه به‌صورتی زاید ، و علم او بدین جوهر نیست الاتصوّر او تعالی ، مراین جوهر را ، پس همه اشیاءرا به اعیان آن اشیاء در عقل اول دانسته باشد و آن حضرت قضاء ثابت سابقست و عنایت اول‌که سبب وجودکلّست ، و از این جهت‌گفته‌اند: « علمه بوجود الکلّ سبب لوجودالکلّ » .

فصل سوّم

در بیان‌ماهیّت نفس و خواص نفس اول‌که قلب‌کلّست و از آن سایر نفوس‌ناطقه‌ی‌سماویست

بباید دانست‌که نفس ناطقه‌که به اصطلاح متصوّفه قلب‌خوانند، جوهریست بسیط مجرد از ماده مدرك‌کلیات بذات ، و از آن جزویّات به آلات . و نفس اول که آدم حقیقی او است به نسبت با عالم چون قلب یکی‌از ما است به نسبت بـا

بدن او و اصل قلب قطب «علیه‌السلام» و صور مدرکات روح اول در او مفصّل شود و از صورت اجمال به صور علوم تفصیلی بازآید ، و آن را لوح محفوظ از بهر آن خوانندکه این صور در او مضبوط بود و به اسباب مستند هریك مقدّر به مقداری ، و این حضرت‌قَـدَر حقّ است « و ان من شیء الاّ عندنا خزائنه وما ننزله الاّبقدر[1] معلوم وکل شیء عنده[2]بمقدار » و هر جرمی را از اجرام سماوی قلبی است ، و از این جهت ایشان را احیاء ناطقه خوانند ، و همه خزاین اسرار تبارك و تعالی باشند ، و اصول قلب یابرقیاس ارواح ، و عـالم ارواح را عـالم جبروت خوانند و عالم انوار قاهره ، از آن روکه قهار همه‌اند و جـابرِ کسر و نقصانات همه به اضافات انوار علوم و معانی و اشراقات برایشان ، و عالم نفوس را عالم ملکوت خوانند ، از آن روکه‌کارکنان حقّند ومحرّکان و مـدبران او به امر او .

فصل چهارم :

دربیان ماهیّت سماویست و تفاصیل آن و بعضی از خواص هریك

بدانکه سما ، جسمی است لـطیف و شفّاف و بسیط و مستدیر وذونفس . و بدانکه بسیط در وصف جوهر بدان معنی است‌که قابل تجزّی حساً و وهماً نباشد ، و در وصف جسم بدان معنی که هرجزوکه از او فرض‌کنیم مشابه‌به‌کلّ بود در حدّ و اسم ، و فلك اعظم را محدّد الجهات خوانند ، یعنی معیّن جهت او است چه جهت به مرکز و محیط متعیّن‌گردد و به محیط غایت قرب بدو به‌مرکز غایت بُعد از او واطلـست و بشبانروزی دوری می‌کند و همه افلاك به دوره‌ی او متحرّك باشند ، چنانچه حیوانی‌که این جمله به مثابت اعضـای او بـاشند ،

۱ ــ ۱۵ ، ی ۲۱ . ۲ــ س ۱۲ ، ۱۰ .

به‌حرکت او متحرك . و هیچ جسمی فلکی قابل خرق و التیام نیست،«فارجع البصر هل تری[1] من فطور » وهیچ کیفیت از کیفیات عنصری ندارد ، نه‌حرارت و نه برودت و نه خفّت و نه ثقل و نه‌رطوبت و نه‌یبوست ، والاحرکت مستقیم کردی و مبدء و میل مستدیر نبودی ، چه یك جسم ، مبدء دومیل متضاد ، تتواند بود . و فلك هشتم مکوکب است به‌کواکب ثابته و متحرّك به حرکت بطیء ، برخلاف حرکت اول از مشرق تا مغرب به قرب هفتاد سال تخمیناً یکدرجه قطع کند ، و صاحب شریعت این هردو را عرش وکرسی خوانده است ، و هفت دیگر راکه هریك مخصوصست به‌کوکبی از کواکب سیّارات سماوات سبع . اول ، فلك زحل، و آخر فلك قمر ، چنانکه مشهور است ، و هریك را به غیر از نفس ناطقه وروح، نفس حیوانی است که مدرك جزئیات بود ، و نقوش حوادث عالم ادوار واوضاع در ایشان ثابت گردد ، و به وقت انقضای مدّت بقای هریك محو شود ، و این را لوح محو واثبات خوانند، «یمحوالله مایشاء و یثبت[2] و عنده ام الکتاب» ومجموع این نفوس را سماء دنیا خوانند . و نفس حیوانیّه‌ی فلك اعظم راکه قرینه‌ی نفس ناطقه‌ی کلّیست ، حوّا،که از جنب چپ آدم که آن جهتی است که با بدن دارد ، پدید آمده است ، چه به ضرورت نفس ناطقه را وجهی بارواح باشد ، و آن جهت اقوی است که به مثابت یمین بود ، و وجهی باجسد ، و آن جهت اضعفست به مثابت یسار ، و نسبت این نفس با افلاك چون نفس حیوانی ما است با ما که جزویّات بدان یابند و حرکات بدان کنند ، و صورکائنات در آن نقوش صورجزئی باوضعی معیّن و وقتی معیّن چون صور خیال ما ، و این صورت علم حقّست به جزئیّات ، « و ما تسقط من ورقة الایعلمها و لاحبّة فی ظلمات الأرض ، ولارطب ولا یابس الا فی کتاب[3] مبین ».

---

۱ ـ س ٦۷ ، ی ۳ .
۲ ـ س ۱۳ ی ۳۹ .
۳ـ س ٦ ی ۵۹ .

فصل پنجم

در عناصر و احوال آن

مقعّر فلك قمر محیطست به محدّب کره‌ی آتش ، و آن جسمی است حار و یابس ، خفیف علی‌الاطلاق . یعنی : جای نگیرد الا بالای همه‌ی عناصر ، و وجود او درکائنات برای نضج وتلطیف است ، و سطح مقعّر کره‌ی آتش به محدّب کره‌ی هوا ، محیطست . و آن جسمی است حار ورطب خفیف اضافی ، یعنی به اضافت با آب ، قصد صعود دارد و فرود آتش قرارگیرد ، پس به نسبت با آتش خفیف نباشد ، و وجود او درکائنات جهت خفّت و لطافت و سرعت و قبول حرکت بود . و بعد از او کره‌ایست باردورطب و ثقیل به اضافتست ، یعنی به اضافت با هواثقیلست و میل نشیب دارد ، لکن بالای زمین قرارگیرد و وجود او در کائنات مفید سلامت و قبول اشکال و تخطیط و اتّصال و انفکاکست بسهولت. بعد از آن کره‌ی زمین و جای مرکز کلّست ، و طبع او بارد و یابس و ثقیل علی‌الاطلاقست طبعاً ، به سوی مرکزگراید ، ، و وجود او در کائنات مفید استمساك و حفظ صور واشکال و جوهر مائی بدو از سیلان باز ایستد ، و آب و خاك هردو درکون اعضاء و سکون مدخل بیش دارند ، و آتش و هوا درکون ارواح و وجود حرکات ، و همه‌ی اجسام عالم چنان بهم پیوسته‌اند ، بعضی به بعضی محیط که هیچ فرجه و خلأ در آن ممکن نیست برمثال بیضه‌یی ، گوییا همه یك جسم است ، و از این ، جهت گفته‌اند : « العالم حیوان اکبر » . و دلیل براین آنست که چون نیی در میان آب نهیم و هوایی که در میان نی باشد به مکیدن بیرون آریم ، آب در پی آن بیرون آید ، و اگرکوزه‌یی برآب نهیم و سرآن بگیریم و در زیر ، سوراخی کوچك بگشاییم ، آب هیچ بیرون نیاید چه راه هوا نیست که درآید ، و جایی خالی بگیرد ، و خلأ محالست ، و چون محجمه بر عضوی نهیم و هوایی که

در آن می‌باشد بمکیم ، گوشت برآید ، و اگر ظرفی تهی سرنگون راست به‌آب فروبریم ، هیچ اندرون تر نشود ، چه هواکه درویست ، آب در ا ونگذارد ، و تا باز منحرف نگردانیم تا هوا آب را بشکافد و بیرون آیــد آب در او نرود ، وحیل بسیار برضرورت خلأ مبتنی است .

فصل ششم

درحرکات افلاك و مبادی آن

حرکات افلاك همه شوقیست ، چه هر نفسی از نفوس ناطقه‌ی فلکی ، عاشق روحیست که ممدّ و مفیض اوست و مستفیض کمالات و انوار آن روح ، و به سبب تعلّق نفس به جسم هرگز تمامت کمالات روح بالفعل حاصل تواندکرد ، بل‌دائم به وجهی‌که در اوداردکمالی و نوری از وی قبول‌کند ؛ و از او ذوقی ولذّتی‌بیابد و به‌حسب‌آن لذّت جویای‌کمال و اشراقی دیگرگردد ، و آن هیئت نورانی از او برنفس حیوانی او فایض شود و در او جزوی متشخّص‌گردد تا شوقی جزئی در او منبعث شود ، و جسم خویش را به‌حرکتی جزوی متحرّك‌گرداند تا وضع او بگردد و وضعی دیگر پیداگرداند ، و بدان ، نفس او استعداد قبول اشراقی و فیضان صورتی دیگر عقلی بیابد و براو فایض شود ، و همچنان اثر آن در نفس حیوانی پدید آید و شوقی جزوی در او منبعث‌گرداند ، و از آن ، حرکت‌جزوی صادرگردد ، و تاحرکت متوالی شود و اوضاع متعاقب ، علی‌الدوام و به حسب تعاقب اوضاع اشراقات و اضافات متتابع شود و به‌هر وضعی ، صورتی دیگر از معلومات و هیئتی دیگر از انوار قبول‌کند ، و از آن صورت و هیأت سابــق ذاهل‌گردد ، چه نفس به ماده محجوبست ، کمالات او همیشه بعضی بالقوّه‌باشد ، و هرگز همه بالفعل حاصل نبود ، برخلاف عقول مجرّده . چون حال نفوس ماکه در وقت استحضار معلومی و توجّه بدان ، از سایر معلومات ذاهل ماند ، و اگر

خروج همه باهم الی الفعل ، ممکن بودی وقوف املاك ــ افلاك ــ خ ــ از سیر لازم آمدی ، و این محالست ، بدان دلیل‌که در این فصل به ثبوت می‌رسد .

فصل هفتم

درزمان

زمان ، امتدادیست متّصل برسبیل‌تجدّد و تصرّم ، و آن مقدار حرکت اولست که حرکت فلك اعظمست ؛ و همه حرکات بدو متقدر می‌گردد ، و بی‌شك اسرع مقدِّر ابطأ تواند ، چه‌کوچك بزرگ را پیماید . اما بزرگ‌کوچك را تواند پیمود ، و اسرع حرکات یومی است، پس‌زمان مقدِر او تواند بود . و او را بدایت نیست ، چه‌اگر بدایت داشتی عدم اومتقدّم بودی بروجودش به‌تقدّمی‌که‌با تأخّر جمع نشود ، والا وجود وعدمش باهم جمع شدندی ، و این محالست ، و تقدم تأخرکه باهم جمع شوند زمانی باشند ، پس لازم آید که‌اگربدایت‌داشتی‌پیش از آن موجود بودی ، و همچنین نهایت ندارد والا وجود او مقدم بود برعدم او بر وجهی‌که متأخر با متقدم جمع نشدی ، پس بعد از آن زمان زمان موجود بودی ، و از اینجا لازم آیدکه زمان سرمدی باشد و حرکت افلاك‌که حافظ آنست ازلی و ابدی .

فصل هشتم

در مزاج

چون معلوم‌شدکه حرکت افلاك ارادیست و سرمدی ، باید دانست‌که دائماً بتبدّل اوضاع فلکی و اتصال کواکب و اختلافات احوال ، عناصر اربعه از مقارّ و مراکز خویش منزعج می‌گردند و در یکدیگر می‌آمیزند و امتزاجات متنوّع

پیدا می شود ، و به ضرورت چون اجسام درهم‌آمیزند ، کیفیاتشان مستحیل گردد وهر یك سورت ضدّ خویش بشکند ، و هرگاه‌که ترکیب در امتزاج باتحاد رسد تاهیأتی متغایر آن مفردات دروی پیداگردد ، استحالت کیفیّات نیز به اعتدال و فتوتی رسدکه مغایر کیفیّات اولی باشد ، وکیفیّتی متشابـه الاجزاء از تفـاعل کیفیّات‌متضادّ که در عناصر موجود بودند پیداگردد ، آن را مزاج خوانند . و این مزاج یا معتدل حقیقی بود بروجهی‌که‌کیفیّات اربعه درو متساوی باشند یانه، و قسم اول محالست ، والا در این عالم جائی نیابد چه میلش بهیچ یك از محال عناصر اربعه أولی نباشد از دیگری ، و در مکان هرعنصری‌که به‌وجودآیدکیفیّت آن براو غالب‌گردد و براعتدال خود بماند .

و قسم دوم یا بروجهی بودکه موافق و لایق آن محلّ باشدکـه درویست چنانکه آن موضوع را هیچ مزاجی از آن بهتر و لایقتر نباشد یا نبود ، قسم اول را معتدل خوانند باصطلاح ، و قسم دوم را منحرف . و آن بـرهشت قسمست ، چه یاگرمتر باشد از آنچه باید ، یا سردتر ، و یا ترتر یا خشکتر، یاگرمتر، و ترتر، یاگرمتر و خشکتر ، یاسردتر ، و ترتر ، یا سردتر ، و خشکتر .

فصل نهم

در بیان آفرینش و فیضان صور برمواد این عالم

و چون حرکات افلاك ، مواد عناصر را به تمزیجات مختلف و تـرکیبات متفنن مستعدّ قبول صور متنوع می‌گرداند ، بحسب هرمزاجی صورتی مناسب او ، از واهب الصور ، براو فایض می‌شود ، و بتوسط مزاج جواهر متضاد به عالم بسایط نزدیك شوند ، از آن روی که اعتدال ظلّ وحدتست و عالم بسایط ، یعنی عالم ارواح مجرّد ، عالم یك‌رنگیست و اقرب مراتب وجود بـه حضرت واحـد مطلق . پس به حکم این نزدیکی و تناسب ، صورتی از آن عالم در این عالم پیدا

شود و عالم خلق و امر ، درهم آمیزد ، و دائماً بهروضعی ممکن صورتی چند از آن ازواج که معشوقات هریك از افلاکست در نفس هرجرمی از اجرام این افلاك پیدا شود ، و استعدادات مواد عنصری بحسب این اوضاع و صورتی که پیش از آن داشته باشد بگردد ، و به قبول این صورکه اکنون تنزّل می‌کند نزدیك شود، یابه تبدل اوضاع این صور در نفوس حیوانی فلکی که بمثابت خیال عالمست و بسماء دنیا موسوم ، تمام مشخص گردد، موادی که به هریك از این‌صور،مخصوص باشد بحسب صور سابقه و اوضاع لاحقه ، تمام مستعّد شده باشد و برسبیل «کن‌فیکون» آن صورت ، بدو فرود آید ، و روحی مُدبّر آن[1] ماده را بتبع آن صورت بدو پیوندد ، و بحقیقت این صورت‌که ظاهر گردد صورت آن روح باشد، و حکما صورت نوعی آن روح راگویند ، و اصناف معدن و نبات و حیوان و انسان بحسب استعدادات مواد هریك پدیدآید ، والله‌القادر علی مایشاء .

فصل دهم

در تولّد معادن و آثار علوی و سفلی

اشراق آفتاب واشعّه‌ی‌کواکب برآب‌و اراضی نمناك ، بخارات برانگیزاند، و آن اجزای[2] لطیفه‌که مائی باشدکه با جزای هواآمیخته شود و بربراری و اراضی خشك دُخان پیداکند ، و آن اجزای لطیف ارضی باشند با اجزای ناری آمیخته یا منفرد . و برهردو تقدیر ، یادر زمین محتقن باشند یا نباشند . هرگاه که بخار بانفراد در زمین محتقن شود و متراکم گردد و مدد دارد و زمین سخت بود از احتقان و تراکم ، آب‌گردد و زمین را بشکافد و چشمه روان شود برروی زمین،

---

۱ ـ : و آن ماده را متبع آن ـ خ ل ـ

۲ـ : و آن اجزای لطیفست که .

و اگر زمین سست باشد و مقاومت نتواندکرد و اجزای او در زمین پـراکنده گردد و در زمین نماند الابه کهریز ــ کاریز ــ روان کند، و اگر مددنباشدچشمه‌یی باشد ایستاده ، و اگر با خاك آمیخته بود و مدد دارد و مسام زمین بسته باشد و بیرون نتواند آمد زلزله پدیدآید ، وگاه باشدکه آب گردد و زمین رابشکافد و بیرون آید ، وگاه باشدکه دخانیّت غالب بود و به شدت حرکت و اصطکاك ، آتش گردد ، و زمین را بشکافد و بیرون آید ، و اگر د راجواف زمین بمانـد و حرکت قوی ندارد و باهم بیامیزند بـحسب انواع امتزاج و اختلاف ازمنه و امکنه ، اصناف معادن پیدا شود ، چنانکه اگر بخار غالب گردد ، زیبق و بلور و یشب ــ یشم ــ ظ ــ و امثال آن پدید آید ، و اگر دخان غالب بودکبریت و زاج و نوشادر وزرنیخ و امثال آن پدید آید ، و از امتزاج زیبق وکبریت بـه حسب صفا وکدورت و وفور نضج و عدم آن و اعتدال مزاج و ضدّ آن، جواهرمتطرّقه چون زر و نقره و آهن و اسرب و نحاس و خارحینی ــ خارصینی ــ پدید آید .

و اگر بخار در زمین محتبس نبود و متصاعدگردد و اندك بود و حرارت آفتاب چندان نباشدکه او را تحلیل هواگرداند ، چون سرمای شب او را بزنـد «شب‌نم» شود و فرودآید ، و اگر بفسرد «ژاله» باشد و اگر بسیار بود و درکره نسیم غلیظ شود « ضباب » پدید آید ، و اگر به‌کره‌ی زمهریر رسد و سرد شود و متکاثف گردد ابر پدید آید ، و چون تکاثف بیفزاید متقاطر شود و بـاران گردد ، و بعد از تقاطر چون‌که سرماش بزند و بفسراند تگرگ شود ، و اگرپیش از تقاطر بفسرد برف باشد .

و اگر با دخان آمیخته بود چون بخاردرکره‌ی زمهریر ، ابر شود دخان در او محتبس گردد و قصد صعودکند و آن را بدّردرعدپیداکند ، وگاه باشدکه از شدّت حرکت و اصطکاك مشتعل گردد و برق پدید آید ، و اگر غلیظ باشد صاعقه گردد .

و هرگاه دخان بانفراده در زمین محتقن شود هم زلزله و شقّ زمین و خروج آتش از آن تولّد کند و جز آن اقسام دیگرکه از آنجا متولّد شود . و چون محتقن نبود و متصاعدگردد و به زمهریر سرد شود و بازگردد هوا را در موج آورد ، باد ، پدید آورد .

و اگر به شدّت حرکت و حرارت و قوّت وکثرت از زمهریرگذرد و به‌کره‌ی ناری رسیده باشدکه لطیفش به تحلیل برود و آتش‌گردد وکثیفش‌ثقیل‌گردد و باز گردد و هوا را در موج آورد و باد برخیزد ، و باشدکه مشتعل‌گردد ، وحینئذ اگر هنوز از زمین منقطع نشده باشد حریق شود ، و زمینی‌که بدان متّصل بود بسوزاند ، و اگر منقطع شده باشد و لطیف بود ، شهاب شود .

و اگر غلیظ بود و اشتعال در او نماند ذوذوابه و نیازك و ذوات الاذناب و ذوات القرون و امثال آن حادث شود .

فصل یازدهم

در نبات

چون از امزجه‌ی معدنی معتدل‌تر شود و به عالم روحانی لطیفترگردد و صورتی روحانی شریفتر از صور معدنی بروفرود آید ، و آثار حیات در اوظاهر گردد و قوای ملکوتی در وی قوی شود ، و آن صورت راکه فیض اولست و سایر قوی بدومنسوب ، نفس نباتی خوانند در انواع نبات‌کارگر است . و او را اعوان و چاکرانند و اجساد این عالم را از تحلّل ناگزیر است ، و هیچیك‌دفعةً برکمال طبیعت خویش موجود نشود ، و از فساد و فنا ایمن نباشد ، پس عنایت الهی جهت استیفای نوع و استحفاظ آنچه علی‌الدوام باقی تتواند بود ، او راسه قوت «قوّه» ارزانی داشت : یکی ، غاذیه‌که همواره بدل ما یتحلّل سازد تا ممکن بود .

دوم ــ نامیه که غذایی که غاذیه آورده ، در اقطار جسم خویش می‌افزاید برتناسبی طبیعی تا بکمال نشو برسد .

سوم ــ مولّده که بعد ازکمال نشو ، چیزی از ماده‌ی غذا ذخیره می‌کند و آن را مبدء شخصی دیگر از نوع جسم خویش مــی‌سازد ، و این اعــوان را چاکران چند مسخّر گردانیده تاکارشان مهیّا دارند .

اول ـ جاذبه، که غذای موافق را جذب کند .

دوم ــ ماسکه، که آن را چندان نگاه داردکه هاضمه تصرف خویش در آن تمام کند .

سوّم ــ هاضمه، که غذا را مستحیل گرداند تا مشابه مغتذی شود .

چهارم ـ دافعه، که فضله که موافق نباشد و غذا را نشاید دفع کند ، و خدمت این چهار بیشتر غاذیه را باشد ، و غاذیه با آن چهار ، خدم نامیه باشند ، مادام تابرکار باشد ، و چون ازکار بازماند، خادمان مولّده باشند باقوه‌ی دیگر، یکی مغیّره‌ی اول که ماده‌ی مثل را بگرداند و بحسب اجزاء و اعضای شخص متولّد قسمت کند ، دوم مغیّره‌ی ثانی که اشکال وصورتخطیطات اجزاء و اعضاء نبات و حیوان در آنچه مغیّره‌ی اول ، معدگردانیده باشد، پیداکند ، و آن رامصوّره خوانند ، و نامیه بعد ازکمال نشو ازکار بازایستد ، و مولّده در وقت ظهور ضعف از عمل بازماند ، و جاذبه باچاکران خویش تا وقت فساد و آخرکار ، مدد دهند.

فصل دوازدهم

در حیوان

چون‌مزاج او ازاعتدال نباتی‌به‌اعتدال حقیقی نزدیکترشود ویکرنگی‌براوزیاده گردد، صورتی از آن‌شریفتر بدوفرودآید، و انوار ملکوتی‌وافعال‌حیات دراوزیادت گردد ، واو را نفس حیوانی خوانند ، و با وجود قوای نباتی و هر آنچه نباتات

را باشد، اعوان و خادمان قوی دارد ، و هرچه بد و مخصوصند از قوتها در دو صنف منحصرند : مدرکه و محرّکه .

مدرکات بردو قسمند : مدرکات ظاهر و مدرکات باطن . مدرکات ظاهر ، حواس پنجگانه‌اندکه هریك رابرکاری گماشته‌اند ، چون لمس و ذوق و شمّ و بصر و سمع ، و افعال این هر پنج ظاهر است .

و مدرکات باطن‌هم پنجند :اول حسّ[1] مدرك ، و آن قوتیست در اول‌بطن مقدم دماغ‌که حواس پنجگانه‌ی ظاهر ، مدرکات خویش را بدو اداکنند ، و او همه را مشاهده‌کند ، و اگر نه این قوّه بودی که همه را دریافتی ، حکم برچیزی معیّن‌کردن‌که طعم آن شیرینست مثلاً ورنگ آن سفید است و بوی آن خوش و نرم و یادرشت ، متعذر بودی ، چه حاکم را از ادراك محکوم علیه‌ناگزیربود.

و دوم ــ خیال ، و آن‌قوّتی است در آخر بطن دماغ‌که حس‌مشترك‌مدرکات حواس پنجگانه را بدو سپارد تا در حال غیبت آن اشیاء را نگاه دارد ، و هرگاه که خواهد استحضارکند ، از او باز خواهد ، و آن خزانه‌ی صور محسوساتست .

سوّم ــ متصرّفه ، و آن قوّتی است‌که در محسوسات و معانی جزوی تصرف‌کند به ترکیب و تفصیل ، چنانکه خواهد ، و این قوّت راچون‌وهم‌استعمال کند متخیّله خوانند ، و چون بفرمان عقل درکار باشد مفکّره‌گویند .

چهارهم ــ وهم ، و آن قوتی است‌که معانی جزئی از صور محسوسات ادراك‌کند ، چون معنی صداقت و عداوت‌که‌کبش،گوسفنداز میش وگرگ‌دریابد، تا به میش میل‌کند ، ازگرگ بگریزد ، و این قوّه ، حیوانات را به مثابت عقل است مردم را ، و محلّ این هردو قوّه ، بطن اوسط دماغ است .

پنجم ــ قوّه‌ی حافظه،که معانی جزئیّات ، نگاهدارد ، و نسبت این قوّه

---

۱ ــ حسّ مدرك مشترك

با وهم ، چون نسبت خیالست با حسّ مشترك ، چه آن خزانه‌ی صور است و این خزانه‌ی معانی ، و محلّ آن بطن اخیرِ دماغ است .

و محرّکه بر دو قسمست ، باعثه و فاعله ، باعثه قوّتی شوقی است‌که چون قوای مدرکه چیزی دریابند ، وهم حکم به موافقت و ناموافقت آن بکند ، این قوّت از دل انگیخته شود و عزیمت پیداکند ، و حیوان را برسر فعل دارد ، پس اگر داعیه‌ی حرکت جهت جذب امری موافق پیداکند ، آن را شهوت خوانند ، واگر جهت دفع امری ناموافق ، آن راغضب خوانند .

و فاعله ـ قوتی است مودع در عضلات تا چون باعثه انگیخته شود و آن را برانگیزاند و تحریك‌کند و درکار آید و به ارخاء و تشنّج عضلات ، حیوان را ، در حرکت آورد . والله‌المدبّر .

فصل سیزدهم

در انسان

چون مزاج معتدلترگردد از امزجه‌ی حیوانات و بـه اعتدال حقیقی چنان نزدیك شودکه از آن نزدیکتر در این عالم نتواند بود ، و استعداد به قبول صور حیوانی باز بایستد ، صورتی شریفتر بدو تعلّق گیرد ، و آن نفس ناطقه است‌که با وجود قوی وکمالات نباتی و حیوانی ، به عقل نیز آراسته بـاشد ، و نفس حیوانی بوجود او حیاتی دیگرگیرد و نور دیگری پذیرد ، و بدان نور اخلاق و ملکاتی چند ، حمیده ، در او پیدا شود . و این نفوس مخصوصست بدو قوّت : عاقله نظری که حقایق‌اشیاء و احکام آن بروجهی مطابق با فی نفس‌الأمر دریابد. و عاقله‌ی عملی‌که صناعات و ملکات فاضله‌در قوای حیوانی به‌رأی عقلی‌استنباط کند ، و بدین هردو قوّه ، کار معاش و معاد خود ساخته‌گرداند ، و این نفس ، جوهریست نورانی ، بدین خاکدان فرود آمده ، مجرّد از مادّه‌ی جسمانی‌کـه

بدین آلت ، کمال خویش حاصل کند ، و مراد از این کارخانه و آفرینش کائنات همین کمال است . و دلیل برتجرّد او آنست که معانی کلّی وبسیط که هیچیك در محلّ جسمانی منطبع نتواند شد دریابد ، و هرگز در هیچ حال از انیّت خود ذاهل نگردد ، و از تمامت اعضاء و اشیاء خود ذاهل تواند بود ، و بدن خود و همه اجزا و اعضای آن رابه خود ، اضافت کند ، و اشارت غایبانه به وی کند ، و از وی تعبیر به لفظ «مَن»کند در لغت دری و «انا» در لغت تازی . پس او غیر بدن و اعضا و اجزای آن باشد و تمامت اجزای بدن او به تحلیل فانی می‌شوند و بدن آن بتدریج از غذا بازمی‌آید ، و این حقیقت ، از اول عمر تا آخر عمر باقیست ، و چون مجرّد باشد به تغیّر اجسام و فساد آن تغیّر وفساد نپذیرد ، و او را معاد لازم باشد ، و بعد از خراب بدن باقی ماند ، چه نسبت او با بدن چون نسبت صانعست با آلات خویش ، و چنانچه فساد تیشه مثلاً نجّار را زیان ندارد ، فساد بدن او را مضر نباشد ، پس اهمّ مهمّات مردم تفحص حال او است در معاد واکتساب معاش که او رابعد از خراب‌بدن معدّ بود.والله‌الهادی.

قسم سوم

در معاد ، و آن مشتمل است برچهار فصل

فصل اول ، در ازلیّت و ابدیّت ارواح بشری

چون محقّق شدکه ارواح بشری مجرّدند ، لازم آمدکه ازلی[1] باشند ،

---

۱ ــ در مقدمه بیان خواهیم نمودکه‌نفوس ابدی الوجودند ، نه ازلی‌الوجود ، چون ازلی عقل مجرّدست و استدلال مؤلف‌درصورتی تمام خواهد بود که نفس ناطقه بالذات بسیط باشد و چون محل عوارض‌و هیئآت واقع می‌شود در آن قوهٔ انفعال موجودست و عقل‌هرگز محل‌عوارض‌نشود.بهمین لحاظ تبعاً لقائدنا العظیم صدر ←

چه اگر ازلی نبودندی ، قوّت حدوث آن به محلی قائم بودی از بهر آنکه قوّت حدوث امکان استعدادیست که امری وجودی بود ، نه لااستحقاقیّت وجود وعدم بالذات که امری عدمی باشد ، و چون وجودی بود ، اقتضای محلّی وجودی کند ، و آن محل مادهٔ بدن نتواند بود ، والا چون محل موجود شدی در او منطبع بودی ، چه محل امکان شیء ، محل او بود بعد از وجود ، چنانکه در سائر کائنات ظاهر است ، و حینئذ مجرّد نبودی .

ونیز بایستی که به خراب بدن معدوم شدی از آن روی که شرط فیضان او از مبدء واجب ، استعداد بدنی بودی ، و از انتفای شرط انتفای مشروط ، لازم . و آنچه گفته‌اند : شرط حدوث او است نه شرط بقاء . اصلی ندارد ، چه اگر بقاء علت که مبدء و اهبیّت ، در بقاء او کافی بودی و از دوام علّت دوام او لازم آمدی ، پس ازلی بودی ، و هوالمطلوب ، و اگر بقای علّت در بقای او کافی نبودی از انعدام شرط وجودش ، انعدام او لازم آمدی ، چه بقا نیست الااستمرار وجود ، و نشاید که شرط بقای او صور معقولات او باشد ، چه آن صور ، مشروطند بوجود او ، اگر بوجود او بدان مشروط باشد ، دور لازم آید . پس بدن ، محلّ امکان تعلّق او باشد ، و چون استعدادش زایل شود ، تعلّق نماند ، و هرچه مجرّد و ازلی بود ، البتّه ابدی باشد ، و الا ترکّب با غیر در ذات باری عزّاسمه ، لازم آمدی و این محالست ، و از قاعدهٔ توحید معلوم گردد که ایجاد و انعدام نیست الا جمع بعض اشیاء با بعضی و تفریق بعضی از بعضی ، و الا عین و جود هرگز قابل عدم نشود ، از آن روی که ضدّ او است و شیئی قابل ضدّخود نتواندبودن ،

←

المحققین گفتیم که اگر نفس بسیط الذات بود . ناچار ازلی الوجود می‌بود و چون در ابتدای وجود عین مواد و اجسام است ناچار بحرکت جوهری بمقام تجرّد می‌رسد ، سیأتی تمام الکلام فی المقدمه ــ جلال آشتیانی .

و اعیان و حقایق ، همه ابدی و ازلی باشند ، وجود و عدم ظهور و خفـای آن بحسب استعداد محل‌وزوال‌آن ووجود همیشه بحال خود باقی‌ابداًوسرمداً، وهرچه حادث و فناپذیر بود ، حالّ‌باشد در محلّی ، و هیچ عینی بسیط ، فانی نشود ، و از عدم بوجود نیاید ، بل مرکّب‌گردد با دیگری یا تعلّق سازد بغیری ، و از این جهت فرموده است : «کنت‌نبیّاً و آدم[1] بین الماء والطین» .

فصل دوم

در احوال نفوس پیش از تعلّق بدن

چون معلوم شدکه نسبت ارواح باروح‌کلّی ، چون نسبت قوای یکشخص است با روح او ، چنانکه منبع هرقوتی عنصری از اعضای باطنست چون دل و دماغ و جگر و غیر آن ، بدان معنی‌که اول در او ظاهر شود و از او برسایرجوارح فایض‌گردد ، منبع هرروحی جرمی سماوی باشد نه بدان معنی‌که در اوپدیدآید، بل‌بدان معنی‌که در مراتب تنزّل او لابدّ بدونزول‌کند و از او تعلّق سازد به ابدان بشری در وقت اعتدال مزاج و حدوث استعداد ، و هراینه چون در ازل موجود باشند محصور باشند و مرتّب در مراتب قرب و بعد و صفا وکدورت و قوّت و ضعف چنانچه فرموده « هؤلاء خلقتهم للجنّة و لاابالی و هؤلاء خلقتهم

---

۱ ــ اشکال این محقق برشیخ رئیس‌و دیگران‌که نفس را روحانی‌الحدوث‌دانند، شدیدالورودست و بنابرمسلك قـائلان بحرکت جوهری این اشکال اوهن از بیت عنکبوتست ، چه آنکه مجرد تام نسبتی‌واحد بجمیع ابدان و اجسام دارد و اراده و علم او کلی است و التفات بامری جزئی‌ندارد، لذا ، هرچه‌که بحسب‌فعل‌حادثست و منفعل از ماده ، ذات او نیز حـادث ومرکب از مـاده و صـورتست و نفس در ابتدای وجود از افعال حسّی نیز محروم‌است و به تدریج صاحب حس و به تکامل تدریجی ذاتی بعد از طی مدارج حیوانی‌بمقام عقلی انسانی می‌رسد ــ لمحرره‌جلال ــ

للنار ولاابالی » ، لکن هریك را حدّی باشد درکمال و نقصان بحسب هویّت و فطرت مخصوص ، و این رتبت معیّن اصل و مرکز است هریك را در سعادت و شقاوت عطائی علمی ، و حدیث « السعید سعید فی‌الأزل ، والشقّی شقّی"لم‌یزل» اشارت بدان ، و آن حدّ که او را بحسب استعداد اصلی فطری ثابتست درغایت کمال و نقصان پیدا ، و سعادت و شقاوت‌کسبی و عملی‌که بهشت و دوزخ و درجات و درکات آن ، بحسب اعمال برآن مرتبند و صفوف ارواح و تناسب و تنافر ایشان با یکدیگر و از یکدیگر که متصوّفه اثبات می‌کنند ، اشارت بدین مراکز است ، و جزای اعمال و مکافات ، بنابراین حدودکه وسع و طاقت هر یك بحسب قوای فطری و مقتضی آن باشد . و از اینجا معنی «الأرواح جنودمجنّدة، فما تعارف منها ائتلف ، وماتناکر منها اختلف » محقق گردد ، چه تعارف میان أهل یك صف یا دو صف متقارب تواند بود ، و تناکرمیان صفوف متباعد ، و این تعارف و تناکر موجب محبّت و مبغضیّت و مؤانست و منافرت باشدکه آن را هیچ سببی در این عالم پدید نتوان کرد ، بهیچ وجه دفع آن ممکن نگردد ، و از این جهت امیرالمؤمنین ، علیه‌السلام ، فرمود : « لوضربت بسیفی هذا خیشوم المؤمن علی‌ان یبغضنی ما ابغضنی ، ولو صببت‌الدنیا بجملتها علی‌المنافق لیحبّنی ما احبّنی » والله‌المؤلّف بین‌اشتات‌القلوب .

فصل سوم

در احوال نفوس بعد از خراب بدن

نفوس انسانی بعد از مفارقت بدن یا برصفا و سادگی خود مانده باشند ، یانه ، اگر نمانده باشند ، یا به علوم حقیقی متحلّی باشند ، یانه ، و اگر متحلّی باشند یا به فضائل اخلاق و صوالح اعمال مزیّن باشند ، یانه ، و آنهاکه نباشند ،

یا به رذائل اخلاق و سیئآت اعمال ملّوث باشند ، یانه ، و اگر به علوم ، متحلّی نباشد ، یا به اعتقاد فاسد و انواع جهل مرکّب مبتلا باشند ، یانه ، و آنهاکه مبتلا نباشند ، یا به اعمال بِرّ موصوف باشند ، یا به اعمال بد ، و مجموع آن هشت قسمند :

قسم اول ـ نفوس ساده‌اند چون نفوس اطفال و ابلهان و امثال ایشان ، بعد از مفارقت از ابدان مستغنی نباشند ، و نیز بتبعات اعمال معاقب نگردند ، و شوق کمال که در فطرت نفوس مرکوزاست ایشان را برتعلّق بدنی‌دارد تاباز سازند.

قسم دوم ـ نفوس کاملان و واصلان ، چون انبیا و اولیا ، که از علایق بدنی خلاص یافته باشند ، و از غواشی طبیعی مجرّد گشته و به نور عرفان متمتّع شده و به شهود جمال حقّ ظفر یافته ، و کمالات علم و عمل حاصل‌کرده و از درجات بهشت‌گذشته و به علیّین رسیده ، لکن به حسب مراتب ایشان در علوم ، مراتب قرب حقّ متفاوت باشند «و فوق کلّ‌ذی‌علم علیهم[1]» تا مرتبه‌ی قطب«علیه‌السلام» که اعلم اهل عالم است ، و همه به علم او عالم ، و او برهمه محیط ، بی‌واسطه از حقّ می‌ستاند و بدیشان می‌رساند ، و به حسب تفاضل ایشان در اخلاق واعمال درجات ثواب متفاضل «هم‌درجات عندالله[2]» و همه درنعیم سرمدی و سرور ابدی باقی جزاؤهم « روح و ریحان و جنـة نعیم[3] » « و ذلك هوالفوزالعظیم[4]».

و قسم سوم ـ علمای سوأند ، در برازخ محبوس مانند . و بحجب جسمانی محجوب‌گردند ، تا از هیآت رذائل و تبعات اعمال ، پاك شوند ، و هرچه مقتضای عدل صرف بود ، از مکافات اعمال و عقوبات افعال بکشند و انواع عذاب

---

۱ ـ س ۱۲ ی ۷٦ .
۲ ـ س ۳ ی ۱۵۷ .
۳ ـ س ٥٦ ی ۸۸ .
٤ ـ س ۹ ی ۷۳ .

بچشند ، و آنچه صغایر سیّئات و ذنوب غیر متعدّی باشند ، به عفورؤف وقفران غفّارالذنوب ، از ایشان درگذراند ، و عاقبةالأمر خلاص یابند ، و به‌نعیم باقی رسند ، چه علم موجب حیات ابدی و نجات سرمدی باشد ، و چنانکه آب هرچند گرم کنند به طبیعت سردگردد ، عالم هرچند به وبال اعمال و نکال افعال مأخوذ بود به آخرکارعلم اورا به خاصیّت خویش وفطرت‌سلیم‌دست‌گیرد، تارستگارشود، و لیکن همواره از انبیا و اتقیا قاصر باشند .

قسم‌چهارم ـ علمای بی‌عمل باشندکه هیچ عمل ندارند تا به صفت « خلطوا عملاً صالحاً و آخر شیئاً »[1] موصوف باشند ، و علی‌کلّ حال چون علوم یقینی محیی و منوّر قلوب ملحوظ و به مرتبه‌ی سابقان از قسم پیشتر نزدیکتر وباوجود اختلاف درجات و مراتب از انوار قرب با نصیب و از بهشت ولقا برخوردار .

قسم پنجم ـ که به اعتقادات فاسد محجوبند و به انواع شرك و جهل مرکّب بتلا ، از قبیل شیاطین و اهل جحیم باشند در عذاب مخلّد مقیم و از انوار جنان بکلی محروم و نیران و قیود و اصفاد سلاسل و اغلال معذّب و مأخوذ ودر درکات سفلی محبوس .

قسم ششم ـ سعدا وابرارند ، هرچند از قرب حضرت و مشاهده‌ی انوار حظّی ندارند ، لکن از بهشت و حور و قصور و غلمان و ولدان و نعیم ورحیق بانصیبی وافرند .

قسم هفتم ـ بی اعتقادان بدعملند دوزخیانی باشندکه‌عذاب ایشان در غایت شدّت و صعوبت باشد و بحسب مکافات سیّئات و رسوخ ملکات و فنون و صنوف مقتنیات ـ مقتنمات ـ انواع‌عقوبات یابند و همه را خلاص ممکن ونجات مأمول هرچند درکیفیّت وکمیّت عذاب مختلف‌لیکن عفو ، همه را شامل و انقطاع عذاب جایز ، و عذاب مخلّد جز براعتقادات فاسدکه هیآت روحانیند و

۱ـ س ۹ ی ۱۰۳ .

جوباً مرتّب نبود « انالله لایغفر ان یشرك به و یغفر مادون ذلــك لمــن یشاء[1] » والسلام علی‌اهل الاسلام .

فصل چهارم

در بیان کیفیّت ثواب و عقاب

بدانکه اقسام هفتگانه عندالتحقیق با سه قسم آیند ، مقرّبــان و بهشتیان و دوزخیان ، چنانکه در قرآن مجید بدان اشارت فرموده « فاصحابه المیمنة مـا اصحاب المیمنة و اصحاب‌المشئمة ما اصحاب‌المشئمة و السابقون السابقون‌اولئك‌ـ المقرّبون»[2].

و قسم دوم ــ مقرّبانند و سابقون .

و قسم پنجم و هفتم باوجود اختلاف درکات ، دوزخیان و اصحاب شمال، و سایر اقسام باوجود تفاوت درجات بهشتیان واصحاب یمین .

و مقرّبان را سه بهشت است ، بهشت ذات و بهشت صفات و بهشت افعال.

ذات به تجرّد از ملابس ابدان و ترقّی از مراتب اکوان و انغماس در بحر هویّت و انطماس در نور الهیّت دست دهد ، و ثمره‌ی آن وجدان لذّت شهود جمال مطلق و فنای از خود به بقای حقّ و انواع مشاهدات غیبی و خفی باشد ، و این روح‌کلّی وفوزکبیر است مجرّه روح از آن محفوظ تواند بود ، « فی‌مقعد صدق عند ملیك مقتدر »[3].

و بهشتیان صفات بانخلاع ازابدان ظلمانی و مفارقت موادهیولانی‌واکتساب ابدان لطیف نورانی‌که تمامت ادراکات مشاعر حسّی و عقلی برصافی‌تر وجهی و خوبتر هیأتی از آن ابدان درست آید تواند بود و طایفه‌یی آن را صور معلّقه

---

۱ ــ س ٤ ی ٥١

۲ــ س ٥٦ ی ۸ ــ ۱۱ .

۳ــ س ٥٤ ی ٥٥ .

خوانند ، و امّا مشاهداست مقام اول از این صور و هیآت نیز منزّه باشند و آن به اعمال قلبی و قالبی و ریاضات و مجاهدات دست دهد ، و ثمره‌ی آن لذت تجلّیات صفات الهی و ذوق مکاشفات حقایق علمی وکشف اسرار غیبی و ترقّی در عالم ملکوت و عروج در منابع ارواح و تفرج عجایب سماوات باشد ، وریحان و فوز عظیم ، اشارت بدان مرتبه است ، و ارباب القلوب از آن متمتع باشند ، و نهایات مقامات[1] و درجات آن « سدرة المنتهی » و فردوس اعلی « وجنّةالمأوی» است،که از منابع ارواح است ، و آنچه در حدیث آمده‌که ابرار را چندین حور و قصور و قلمان و والدان بدهند همه در جوف دره‌ی بیضا ، همانا اشارت به‌اجرام کواکبست‌که منابع ارواحند ، نه به معنی منشأیّت بل‌به معنی ابتداء تعلّق‌وظهور مدرکات و تصوّرات و مشاهدات ایشان ، چنانچه ذکر رفت ، و قال النبّی ، صلّی‌الله علیه و آله : « ان فی‌الجنّة غرفاً یری ظاهرها من باطنها و باطنها من ظاهرها ، اعدّهاالله لمن اطاب الکلام و اطعم الطعام و تابع الصیام ، و صلّی‌باللیل والناس نیام » و اهل مرتبه‌ی اول ، گاه‌گاه باین مرتبه نزول‌کنند و بهشتیان را از ایشان فوائد بسیار بود و از مشاهده‌ی ایشان لذّات و افراح بسیار یابند ، و در وقت احتجاب ، نیك‌مشتاق ایشان باشند ، چنانچه فرموده : « ان‌الجنّة الی‌سلمان اشوق من سلمان الی‌الجنّة » .

و امّا بهشت افعال : عود است به‌ابدان‌کثیف و ادراکات جسمانی و ملاذ حسی برپاکتر وجهی و خوبتر صفتی چنانکه انبیاء ، علیهم‌السلام ، در باب معاد

---

۱ ــ عجب است از این محقق‌که به‌تجرّد برزخی معترفست و معذلك نفوس را جهت درك لذات یا آلام در آخرت‌متعلق باجرام دنیاوی و نفس فلکی وابدان متعلق این نفوس محتاج دانسته است وحق آنستکه هیچ نفسی بعد از موت بهیچ بدنی غیر از بدن‌خود محتاج نباشد . و سیأتی کمال‌التحقیق فی‌المقدمة التی‌کتبناها حول هذه‌المبحث ــ جلال ــ

جسمانی از آن تعبیر فرموده ، و نزول عیسی علیه‌السلام از آسمان و متابعت او مردین محمّدی، صلّی‌الله علیه وآله ، را از آن « وعسی ان یبعثك ربّك مقاماً محموداً[۱] » یمکن‌که اشارت باشد بدان .

و اصحاب رذائل را از جمله‌ی اقسام سه‌گانه‌ی علما از این معاد ناگزیر بود تاتبعات افعال و عقوبات ذنوب و مکافات اعمال در این صورت بکشند و پاك شوند و خلاص یابند ، لکن بعضی راکه رذائل نه‌کبایر باشد و نه متعدّی ، عفو و غفران لاحق وگناهان مغفور و بهشتیان‌که قسم اول و ششمند ، از مقام اول سابقان محجوب باشند ، لکن طهارت نفوس و نفاست ذوات و صفای قلــوب و صلاح اعمال و افعال ریحان و جنّة نعیم ، اعنی درجه‌ی دوم و سوم از بهشت‌یابند و به انخلاع ابدان با منابع ارواح‌رسند ، و آن غایت ترقی ایشان بــاشد ، و در بهشت افعال و معاد جسمانی ، ترقیّات دارند و بحسب صوالح اعمال، ثوابها یابند مرتّب برحسب‌طبقات حسنات .

و آنهاکه از قسم چهارمند ، وبعضی از قسم سوم بعد از خلاص ، همین دو مقام دارند ، واز مقام اول بکلّی محجوب نباشند ، بل‌به نصیبی از آن محظوظ باشند « یشربون من‌کأس کان مزاجهاکافوراً[۲] » .

و امّا دوزخیان چون از تجرّد و انخلاع نصیبی ندارند ، در ظلمات صفات نفسانی و ملابس جسمانی و هیآت ظلمانی محبوسند و به اغلال و سلاسل‌وتعلّقات مقیّد و باستیلای دواعی حرص و شهوت و غواشی حیرت و غفلت ، مبتلا ، ایشان را اجر معاد جسمانی نبود ، و از معاد روحانی محروم باشند .

قسم هفتم را خلاص ممکنست در صور انسانی حشرکنند و به انواع ناکامی و حسرت مُعَذّب‌گردانند و به نیران خرمان مراد و نقصان حظوظ بسوزانند و

---

۱ ــ س ۱۷ ی ۸۱ .   ۲ ــ س ۷٦ ی ٥ .

انواع اختلال اطراف و جوارح و امراض و مکاره بریشان گمارند ، تا ازهیآت رذائل پاك شوند و به مناقشت حساب و فنون عذاب ازگناه خلاص یابند و آنچه در معرض عفو باشد ، به‌کرم درگذراند .

و قسم پنجم راکه عذاب مخلّد است در صور مختلف از شیاطین و بهایم و سباع ممنوع‌گردانند ، و صفات ایشان به صور مبدّل‌کنند ، چنانچه فرمود : « و جعلنا منهم القردة و الخنازیر ، و قلنالهم کونوا قردة[1] خاسئین[2]» و در حدیث آمده : « یحشر بعض الناس علی صور یحسن عندها القردة و الخنازیر » و به انواع طرد وخسو و لعن ، در سلاسل و قیود و اصفاد ، ممتحن‌گردانند ، و اصناف خواری و عذاب و احراق می‌چشانند « سرابیلهم من قطران و تغشی[3] وجوههم النار » و این صور بحسب اخلاق و ملکات اعمال ایشان و تفاوت رسوخ رذائلشان مختلف باشد ، چنانچه در باب انواع مسوخ ، صاحب شریعت بیان فرموده ، و آن را سیزده قسم نهاده ، و فیل و دُبّ و قرده از آن جمله آورده ، و اعمال هریك ، بیان‌کرده . اللّهمّ اعذنا من‌النار و من معاملة‌الأشرار .

خاتمه

درسیر میان مبدأ و معاد

هرکه را عنایت دستگیر آید و توفیق رهنما ، تا به نهایت سعادت برسد ، و از این جهت‌گفته‌اند : عنایت ازلی ، کفایت ابدی باشد . و مطلق عنایت عبارتست از اطاعت علم حق ، جلّ و علا ، بکلّ‌وجود ، برآن وجه‌که هست چنانچه می‌باید ، و آن را قضاء سابق خوانند ، و تفصیل آن برترتیبی‌که سلسله‌ی علل و معلولات بدان اداکند ، قدر ، و عنایت خاص‌که در این موضع مراد است تعلّق علم و

---

۱ ـ س ٥ ی ٦٥ .   ۲ ـ س ۲ ی ٦۱ .

ارادت او تعالی است به وجود شخصی معیّن برکمالی‌که او را در خور بود برآن وجه‌که باید . و هرگاه‌که در علم اول براین وجه معلوم بود ، اسباب قدر موافق ارادت و سعی آن شخص تواند بدان‌کمال رسد ، و آن را توفیق خوانند ، و کمالی‌که در کلّیات حاصل آید سعادت .

شعر

تو مرا دل ده و دلیری بین روبه‌خویش خوان وشیری‌بین

و از این جهت‌گفته‌اند :

بیت

هرهدایت که داری ای درویش هدیه‌ی‌حق‌شمر نه‌کدیه‌ی‌خویش

و اهل هدایت دوقسمند : محبوبان ، و ایشان طایفه‌یی باشندکه از غایت‌صفا استعداد ایشان را بی‌سعی و تقلّب در اطوار و مقاسات رنج و انواع مجاهدات‌به مکاشفات رساند ، و به انوار مشاهدات از خودیِ خود بستانند وکئوس زلال وصال و لذّات انس ، درچشانندتا از غیر معشوق اول به‌کلّی فانی‌گردند ، آنگاه وجود حقّانی بعد از فنای بشریّت برسبیل موهبت بدیشان بازدهند ، و ایشان را با مقام معلاملات و هیاکل طاعات وعبادات ردّکنند تا به‌انواع تنعّمات درصور خدمات بلندگردند ، و روح خدمت حضرت با وجودکمال انس ولذّت مشاهدات می‌یابند . و محبّان : و این طایفه اهل سیر و سلوکند ، اول حال ایشان در بدایت ارادت باشدکه آن اثر عنایتست ، و لمعان پـرتو نور عشق حقیقی‌کـه «یحبّهم[1]» عبارت از آنست تا معشوق اول را به حکم «یحبّونه[2]» برهمه اختیارکنند ، و از ماعدای او اعراض لازم دانند و به شوقی هرچه تمامتر به جناب او توجّه نمایند

---

۱ ــ س ٥ ی ٥٩

۲ ــ س ٥ ی ٥٩ .

• به‌عزیمت هرچه قویتر ، ســرّ ایشان در سیر آید و از سر صدق به اخلاص تمام راه می‌برد ، و هررهروی را إزالت موانع و تحصیل شرایط لازم بود ، و إزالـت موانع بزهد حقیقی حاصل آید و تحصیل شرایط به عبادات . واصل مقامات و منازل سلوك این هردو مقامند ، و همه با این راجع . چه حاصل سیر و سلوك ، فنای از خوداست ، و بقا به‌بقای حق ، و اتّصاف به صفات او ، و زهد از قبیل تروکست مؤدی به فنا بود ، و عبادت از قبیل اعمال ، مفضی به بقا باشد ، و اول قدمی از زهد و ورعست‌که اجتناب از مناهی و مکاره باشد ، بعد از آن اجتناب از فضول‌که از آن ، صبر حاصل آید ، بعد از آن حَذرْ از نسبت افعال به خود به‌رؤیت جمیع افعال از حقّ‌تعالی ، و از اینجا تسلیم و رضا حاصل آید ، بعد از آن فنا از ذات خود به طلوع سبحات انوار وجه باقی . و آن ظهور سلطان توحید است . و هرچه حَق عزّوعلا از بنده بستاند و در آن تصرف نماید بدلی از خود، باز برساند « ان فی‌الله خلفاً عن‌کّل مافات » و از این جهت ، عبادت‌که مورث‌بقا است مقارن زهد می‌پاید تا هرچه بدان فانی شود بدین عوض آن باقی ومدخّر گردد ، و از ترك افعال و خروج از تلبّس بدان استغنای به‌حَق واکتساب محبّت او لازم آید «و من یتوکّل علی‌الله[1] فهو حسبه»و به فعل حق‌فاعل‌گردد «بی‌یسمع وبی‌یصبر و بی‌یبطش » و از انسلاخ از ملابس صفات مقام بدلیّت و تخلّق بـه اخلاق الهی و اتصاف به صفات رحمانی حاصل آید : و مطالعه‌ی جمال و جلال حقّ روی نماید ، و محبوبیّت او تعالی ، به حصول پیوندد « لایزال العبدیتقرب إلیّ بالنوافل حتی اجبته[2]فاذا اجبته‌کنت سمعه الذی به‌یسمع و بصره‌الذی به‌یبصرو لسانه الذی به‌یتکلّم...» و از فساد آن‌بقا به‌بقـای قیّوم‌کّل و تحقق بـه انیّت اوکرامت‌گردد . وذلك هوالفوز الأکبر .

---

١ ــ س ٦٥ ی ٣ .

٢ ــ : حتی‌احبّه . . .

وصیّت

معلوم باد ای دوست حقیقی که نه هرکه خود را از بلوغ عنایت ، قاصرداند ، برجای فروماند ، بل بایدکه پیوسته به همّت ، بلند قدر و رفیع باشد و در نظر فروتن و وضیع همواره همّت بر ترقّی مقصود دارد ، و نفس رابه دنائت وخساست، فرونگذارد ، ارادت را مقرّ ووطن گاه خود سازد و مقرّبان حضرت حقّ رادوست دارد ومتابعت ایشان برخودگمارد ، و جاده‌ی شریعت ، نگاهداردکه اصل الباب در راه معاد تمسّك به حبل المتین شرع مبین است به خدا امیدوار تا از دنیا و آخرت برخوردار باشی ، ترسکاری و پرهیزگاری شعار و دثار خودکن تا از قهر و سخط آفریدگار ایمن باشی ، در بلا صابرباش و در رخا شاکر ، تا از بأس و ضجر و طغیان و بطر محفوظ مانی ، به قضاو قسمت حقّ راضی شو ، تا همیشه خوشدل و شادمان باشی ، راستکاری گزین تا رستگار باشی ، عدالت پیشه‌کن تا درسایه‌پروردگار باشی ، به حقّ واثق باش تا برمراد سرور گردی ، درهمه‌کارها اخلاص راکار بند ونظرحقّ‌دار تا به‌کست‌باز نگذارد ، اعمال برّوحسنات خویش‌را بفضل حق دان‌نه‌کسب خود ، تا به‌خودت باز نگذارد ، از خلق بیندیش تا از شرك مبرّا باشی ، در یقین قوی‌حال باش ، تا به قناعت محلّی شوی ، همواره به حقّ نیازمند باش ، تا از خلق بی‌نیاز باشی ، برسرّ قدر آگاه باش تا خلق را نیکخواه باشی ، و همه را در آنچه می‌کند معذور داری ، و از حقدوکینه خلاص‌یابی ، جهان و خلق جهان را هیچ انکار مکن و کنج توحید از دوکون بردار به چشم حقّ به خلق نگر ، و پرده‌ی عصمت او مَدَر ، حقوق مردم فرو مگذار ، و آزار هیچ آفریده روا مدار ، همه را بِدو موجود بین و مظاهرصفات اودان تا مراسم تواضع بجای آوری و شرایط عزّت فرونگذاری، در جمیع‌مواضع و در همه‌ی امور رجوع باوکن ، و ابتدا بدو وختم بدو ، تا از او بدو و از او

بسوی او سیرکنی ، و این غایت پیروزی‌دان و نهایت بهروزی .والسلام‌علی‌اهل السلام،والحمدلله‌اولاً وآخراًوظاهراً و باطناً،والصلاة‌علی‌نبیّه‌محمّد وآله‌اجمعین .

تمّت الرسالة فی‌یدالأحقرالأفقر ، اسدالله معین الرعایا ، فی لیلة السبت و سبع و عشرین مضی من شهر رمضان‌المبارك پارس‌ئیل سنة ۱۳۰۷ «اللّهمّ‌اغفرلی‌ولوالدی‌و لجمیع المؤمنین و المؤمنات» .



تألیف

ملا محمد مهدی نراقی

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

- ۲۴ -

ملامحمدمهدی نراقی

مجتهد بارع و حکیم محقق قرن ۱۳ هجری

(م ۱۲۰۹ هـ . ق)

یکی از اکابر علمای شیعه که در جامعیت و احاطه و تبحر و تخصص در علوم نقلی و عقلی در دوران اسلامی کم نظیر است آخوند ملا محمدمهدی نراقی[1] کاشانی است (متوفای سنه ۱۲۰۹ هـ ق) مجتهد و حکیم عارف و ریاضی دان اواخر قرن

---

۱ ــ نراقی تحصیلات ابتدائی را درکاشان انجام داده و بعد ازتحصیل کتب صرف و نحو و معانی بیان و منطق و قسمتی از سطوح اصول و فقه به اصفهان رفته است و بعد از طی درجات کمال به کاشان مراجعت نموده و در همانجا به تدریس و ترویج شرع مبین پرداخته است .

این کاشان شهر عجیبی است و خداوند در نهاد مردم این شهرکویری چه استعدادهائی به ودیعه نهاده است و چه نوابغ بی‌نظیری در علوم و فنون و ذوقیات از این سازمان برخاسته‌اند .

در هنر معماری وکاشی‌سازی و نساجی در سطح وسیع و نقاشی و فن موسیقی و علم ادوار ، و علوم اسلامی معقولاً ومنقولاً گوی سبقت از دیگران بــرده‌اند . بلی مردمی که از تنبلی و بی‌عاری در ادوار و دهور گریزانند باید افتخار آفرین باشند در این مردم استعداد و ذوق ، و غیرت کار و فعالیت بهم آمیخته است .

کاشان از قدیم یعنی از همان اوائل اسلام محل سکونت شیعیان و مــوالیان شاه مردان وپناه‌گاه فدائیان و مریدان امیرمؤمنان و خلفای آنحضرت می‌باشد .

ملااحمد نراقی صاحب‌کتاب مستندالشیعه فرزند مؤلف یکی از اعاظم فقها و مجتهدان عصر قاجاریه بشمار می‌رود . ترجمه احوال ملامهدی بن ابی‌ذر نراقی را در کتب ارباب تراجم می‌توان دید ، همه او را از اکابر و اعاظم فقهاء و حکما و بعضی

←

دوازده و اول قرن‌سیزدهٔ هجری قمری. نراقی از فارغ‌التحصیلان‌حوزه علمی‌اصفهان است و مدتی نیز در عتبات عالیات از محضر اساتید نامدار و بزرگ کربلا و نجف استفاده نموده است . نراقی در علوم عقلی و نقلی از تلامیذ فقیه و حکیم محقق ملا اسماعیل خواجویی و عالم بارع شیخ محمد هرندی و دانشمند محقق ملامهدی هرندی و استاد محقق علوم ریاضی آقامیرزانصیر اصفهانی است .

اینکه بعضی گمان کرده‌اند مرحوم حاج ملامهدی در حکمت الهی شاگرد

←

او را خاتم حکما و مجتهدین دانسته‌اند . ولی آنچه که مهم است تهیه اثری است که آثار فلسفی و الهی او را تجزیه و تحلیل نماید .

میرزا ابوالحسن مستوفی (الف) مؤلف تاریخ **گلشن مراد** و دبیر و نویسنده و وقایع نگار دوران زندیه که معاصر مرحوم نراقی است در گلشن مراد متعرض احوال و آثار او شده است و از نراقی به « فیلسوف بحق و حکیم مطلق، جامع معقول ومنقول، المولی الأعظم و الحبر الأعلم ، استاد البشر و . . . تعبیر کرده و نوشته است : درجمیع علوم ماهر و مبین دقایق افکار اوائل و اواخر بلکه خود مکمل علومند . . . و تا بحال تحریر سنهٔ مبارکهٔ ـ ۱۲۰۶ هـ ق ـ رسیده در قید حیات و به‌ارشاد خلایق مشغول می‌باشد . . . ».

مرحوم نراقی سال (۱۲۰۹ هـ ق) درگذشته است و هنگام رحلت (ب) حدود (۶۰ سال) داشته است .

(الف) میرزا ابوالحسن مستوفی‌کاشی فرزند معزالدین محمد غفاری اولین نقاش خاندان غفاری است و ابوالحسن غفاری نقاش‌باشی معروف به صنیع‌الملك فرزند برادر اوست ، و مرحوم میرزا محمدخان غفاری معروف به‌کمال‌الملك فرزند برادر صنیع‌الملك است .

نقاشان‌کاشان باین چندنفر محدود نمی‌شوند و شرح‌حال و آثار نقاشان‌کاشان نیاز به تألیف کتابی قطور دارد ؛ در دوره صفویه بنام چندین نفر از نقاشان‌نامی برمی‌خوریم‌که از مردم‌کاشان می‌باشند ، از جمله آقارضا نقاش‌کاشی‌که « درچهرگشائی و شبیه‌کشی نظیر و عدیل نداشت . . . یك مرتبه صورت و چهره‌یی ساخته و پرداخته بودکه شاه‌عالمیان (مرادشاه‌عباس‌کبیر است) به‌جازه آن بوسه بردست او نهادند »

ب ← ← ج

خواجوئی است و علوم نقلی را از سایر اساتید عصر استفاده نموده است ، اشتباه محض است ، چون ملا اسمعیل در علوم نقلی و عقلی از محققان عصر خود بشمار می‌رود ، و نراقی معقولاً و منقولاً از محضر آن یگانه دهر استفاضه نموده است.

عمدهٔ تحصیل نراقی در اصفهان ، نزد علمای بزرگ این شهر پرفیض بوده و در حوزه بزرگ این شهر پرورش علمی یافته است. آخوند ملااحمد نراقی فرزند نحریر او در ترجمه پدر عظیم‌الشأن خود نوشته است : « وکان عمدة تحصیله فی اصفهان عند مشایخه الکرام ملااسماعیل الخاجوئی و الحاج شیخ محمد ومولانا مهدی الهرندی[1] و میرزانصیر ، و قرء شطراً من الحدیث عند الشیخ الأجل الشیخ یوسف ای صاحب حدائق... وکذا آقا محمدباقر البهبهانی» ، ظاهراً محضر عالم بزرگ شیخ محمدمهدی فتونی را نیز درک نموده است ولی به‌جناب آقای بهبهانی ــ آقاباقر ــ نظری خاص داشته است .

از نراقی آثار تحقیقی در علوم عقلی و نقلی به‌یادگار مانده است که مورد توجه محققان قرار گرفته‌است :

۱و ۲ ــ لوامع‌الاحکام و معتمدالشیعه در فقه استدلالی از آثار نفیس آن یگانه زمان است که مورد استفاده و مراجعه فقهای عظام می‌باشد .

۳ ــ توضیح‌الأشکال از آثار نفیس در هندسه که اصول این علم را به فارسی تألیف نموده است .

۱ ــ این میرزا نصیر از اکابر زمان درعلوم ریاضی و فلکیات و علم طب بود وجمع کثیری از او در علم حساب و هندسه و نجوم و هیئت و طب استفاده نموده‌اند.

←

(ب) یکی دیگر از معاصران نراقی که به‌خدمت وی رسیده و شرح‌حال‌وآثار او را تماماً برشمرده است صاحب ــ ریاض‌الجنة ــ سیدحسن زنوزی تبریزی است .

ریاض‌الجنة ، تألیف زنوزی و تاریخ‌گلشن‌مراد ، هردو از آثارکم‌نظیر درباب خود می‌باشندکه با کمال تأسف تا این زمان‌کسی اقدام به چاپ آنها ننموده است .

٤ ــ تحریر اُکَرِ ثاوذوسیوس در مثلثات نیز از آثار نفیس اوست .

٥ ــ جامع‌السعادت در علم اخلاق تألیف این مرد بزرگ چند مرتبه چاپ شده است .

٦ــ حواشی شفای شیخ قسمت الهیات یکی از آثار عالی در حکمت است که تمامی مشکلات کتاب را حل کرده است .

از نراقی متجاوز از سی ــ۳۰ــ اثر علمی در فقه‌واصول و فلسفه و اخلاق و حساب و هندسه و هیئت و نجوم ، باقی مانده‌که همهٔ این آثار دلالت برتبحر و تخصص مؤلف در علوم عقلی و نقلی نمایند .

نگارنده «لمعات‌الهیه» و «لمعات عرشیهٔ»این‌عالم بزرگ را در آینده نزدیك به چاپ می‌رسانم .

یکی از آثار نفیس نراقی در حکمت الهی‌کتاب مختصر او بنام قرةالعیون است که آن را برای تدریس در دانشکده انتخاب‌کرده‌ام ، این رساله را باید با ترجمه و شرح مختصر به‌فارسی در دسترس دانشجو قرارداد و آن را وسیله و مدخل قرار داد جهت رجوع به‌کتب مفصله .

حقیر از یکی از دوستان تقاضا نموده است‌که شرح حال مفصلی از این دانشمند بزرگ تهیه نمایدکه در مقدمهٔ لمعات الهیه ، و لمعات عرشیهٔ او چاپ و منتشر شود، ولی جناب آقای حسن نراقی وکیل پایه‌یك دعاوی از احفاد مرحوم علامه نراقی شرح‌حال جامعی از جّد امجد خود تهیه نموده‌اندکه آنرا در مقدمه این رساله قرار دادیم . دانشمند بزرگوار جناب آقای حسن نراقی‌که بحق از نیکان عصر ما میباشند علاقهٔ شدید بمعارف اسلامی دارند و آثار متعددی از معظم‌له چاپ و منتشر شده است . آقای حسن نراقی پدر دانشمند بزرگوار آقای دکتر احسان نراقی استاد دانشگاه طهران میباشند . آقای احسان بایدبطبع بعضی از آثار جّدخود اقدام‌نماید.

جامع الأفکار یکی دیگر از آثار نفیس فلسفی این محقق بزرگ است . این‌کتاب

مشتمل است برافکار و عقاید قدما و متأخران از فلاسفه .

معاصر نراقی حکیم فاضل و عارف بارع آقامحمد بیدآبادی باآنکه کتب ملاـ صدرا را تدریس می‌نمود به عرفانیات بیشتر پابند است تا مبانی حکمت متعالیه ، و محقق نراقی به مباحث نظری توجه بیشتری دارد .

آخوند نوری تلمیذ عظیم‌الشأن آقا محمد بیدآبادی ، منغمر در طریقهٔ ملاصدرا است و در مباحث و مسائل با آنکه دارای قریحه و ذوق‌عدیم‌النظیرست جانب‌برهان را می‌گیرد و از این لحاظ به‌نراقی اشبه است از بیدآبادی .

حقیر این رساله (قرّة‌العیون) را جهت تدریس انتخاب نموده و با تحریر و تقریر مسائل‌کتاب به زبان فارسی ، و تشریح بعضی از مشکلات و تذکر برخی از نکات لازم ، کار را قدری بردانشجوی دورهٔ لیسانس و مراحل ِبعد از لیسانس آسان می‌نماید .

کلیهٔ مئآخذ رساله را نشان می‌دهم و نیز در نحوهٔ سیر افکار فلسفی و عرفانی مطالبی نوشته می‌شود ، تا سهم متأخران و روش و ارزش افکار علمی و زحماتی‌که در تحریر و ترویج مبانی علمی متحمل شده‌اند معلوم و مشهور گردد .

علامهٔ نراقی از مجتهدین بزرگ عصر خود و از مراجع و زعمای دین و دارای محضر ترافع و قضا بود . مؤلفین کتب فقهی به آثار او توجه نموده‌اند. با این‌وصف درحکمت و فلسفه الهی نیز دارای مقام شامخی است و در فنون ریاضی نیز ، آثار نفیسی دارد ، عالی‌ترین‌کتب ریاضی را تدریس می‌نمود، بعضی ازاوبافضل‌المهندسین تعبیر نموده‌اند . در علوم تفسیر و حدیث و رجال و اخلاق تخصص داشته‌است ، به‌لحاظ همین جامعیت و تبحر بودکه وقتی درکربلا به حوزه استاد بزرگ عصر خود، استادالاساتید آقاباقر[1] بهبهانی ـــ رضی‌الله‌عنه ـ حاضر شد ، مورد توجه‌کلیه افاضل

۱ ـ آقاباقر یکی از بزرگترین محققان علمای شیعه است‌که بیان مقام علمی و مجاهدات او در ترویج شریعت مجال واسعی می‌خواهد ، باین مختصر دراین‌جا اکتفا
←

قرار گرفت ، و استاد مقدم او را گرامی داشت ، با اینکه در آن عصر ده‌ها محقق در حوزه‌های علمی سرگرم تعلیم و تعلّم بودند . نراقی چون در شهر کاشان متوطن شد و از حوزه‌های بزرگ دور افتاد ، آنطوری که باید مورد استفادهٔ طالبان علم قرار نگرفت و احتمال می‌رود مانند همه اعاظم که در جاهای کوچك قرار می‌گیرند ، از تعرض بی‌مایه‌ها که در همه جا حضور دارند مصون نمانده باشد ، و این خود از اعظم مصائب است . یکی از اساتید حقیر بهمین مصیبت مبتلا بود .

مرحوم نراقی در حکمت الهی به آخوند ملاصدرا بسیار توجه داشته و از آثار او در همه‌جا متأثر است و در تحریر مشکلات و عویصات از آخوند استفاده نموده است .

←

میشود و این نکته‌را باید یادآورشدکه در ادوار اسلامی کمتر محققی را می‌توان نشان دادکه باندازه مرحوم آقاباقر منشأ خیرات و برکات شده باشد و اهتمام او به‌ترتیب شاگردان نامدار و محقق سبب شدکه جماعت کثیری از اکابر در حوزه‌او به‌تربیت شوند ، در اوائل تدریس‌که مرجعیت او وسعت نداشت به روزه و نماز استیجاری مبادرت می‌نمود و وجه آن را بشاگردان مستعدکه به تنگ‌دستی و فقر مبتلا بودند میداد.میرزای قمی و سید بحرالعلوم و میرزا مهدی شهرستانی و میرزامهدی مشهدی از جمله تلامیذ او می‌باشند .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الذى اشرق بشوارق لمعات ذاته عوالم الماهيات الظلمانيّة، واضاء ببوارق تجليات صفاته ممالك الانّيات الغسقانيّة ، نورباضواء شمس قدرته هياكل الهويات الامكانيّة ، و انار بأنوار قمر عزتة وجوه الكائنات الهيولانيّة ، الذى ابدع الجواهر العقلية الفادسة النورانيَّة ، و اخترع الانوار المجردة المقدسة الروحانية ، و انشأ بحكمته الباهرة المخلوقات الجسمانيّة ، واظهر بقوته القاهرة المصنوعات الجرمانيَّة ، والصلاة على سباح البحار اللاهوتية ، و صاحب ولاية الديار الناسوتية ، الواقف بحقائق الخفيّات الجبروتيَّة، والمطلع على دقائق الجنيات الملكوتيَّة، وعلى آله العارفين بالأسرار الغيبيّة و العالمين بالغيوب اللاريبيّة، الذين هم سادات البرية و خلفاء الخليفة .

اما بعد ، فيقول طالب المعارف الحقيقية وراصد الحقائق اليقينيّة مهدى بن ابى ذر النراقى ، نورالله قلبه بالأنوار العليّة ، و سلكه فى سلك الارواح القدسية ، انى لما بلغت فى كتاب جامع الأفكار و ناقد الأنظار ، الذى جمعت فيه جميع الافكار المتعلقة بالاشارات من الشروح والحواشى و اخترت منها ما ساقنى الدليل اليه ، وزيفت مالم يكن معوّلاً عليه الى مسألة الوجود التى هى قرّة عيون ارباب التجريد، رأيت ان افردلها رسالة منفردة ، واذكر فيها جميع مايتعلق بها ، وذلك لان هذه المسألة من اعلى المقاصد الالهيَّة ، واسنى المطالب الحكميّة ، و هى الوجهة الكبرى لطالب المطالب العالية، والغاية العظمى لباحث المباحث المتعالية ، كيف لا ؟ و دركها

لدرك سائر المعارف اقرب الوسائل والجهل بهـا مستلزم للجهل باكثرالمسائل ، ولذاترى عرفاء الأمصار و حكماء الأقطار ، قدبذلوا جهدهم فی استخراج فـروعها و متعلقاتها ، و استفرغوا وسعهم فی‌استنتاج النتائج من مباديها و مقدماتها ، وقدوقع فيها التخالف فی‌مواضع متعددة ، و حصل فيها التنازع فی‌مواقع متكثرة، واناالتزمنا ان‌نذكر فی‌هذه‌الرسالة جميع‌مايتعلق‌بهذه‌المسألة، ونجعل لكل مبحث عنواناًعلیحدة، و نذكر آراء الطوائف فی‌كل واحد ممايتعلق بها ، و نحقق الحق بحول‌الله و نبطل الباطل ، ثم نأتی بمبحث عليحدة لأخذالنتيجة من المباحث السابقة عليه ، و هوالذی استقر ّرأينا عليه و سميّتها قرةالعيون ، و رتبتها علی اربعة عشر مبحث :

المبحث الاول ـ فی‌نقل الخلاف الذی وقع فی‌حقيقة الوجود، وفی‌ان‌موجودية الاشياء بماذا ؟ .

المبحث الثانی ـ فی ان‌الوجود المطلق ثبوته و تصوره بديهی ، و فی‌انه مشترك معنوی .

المبحث الثالث ـ فی‌ان‌الوجود المطلق زائد علی الماهية .

المبحث الرابع ـ فی ان‌الوجود مقول علی افراده بالتشكيك .

۱ــ عرفاهمين وجود مطلق بديهی‌التصور منتزع ازكافهٔ حقائق از حق اول الی آخر حاشية الوجود وصف نعال الموجودات را متحقق‌خارجی ميدانند وگفته‌اند ، حكيم و متكلم همين وجود مطلق را نقيض‌عدم‌مطلق‌دانسته‌وگفته‌اند، وجود خير محض و مقسم كافهٔ حقايق و انه‌لاضدله ولاندّ ولامثل و معذلك صرحوا بانه معدوم فی‌الخارج . بايد باين نكته توجه تام نمودكه نزاع بين حكيم و عارف در اين مسأله لفظی نيست همين مفهوم عام صادق‌بركليه اشياء را حكيم وجود مصدق انتزاعی و عارف همين وجـود مطلق را بوصف اطلاق امری خارجی ميداند .

سـرّ مطالب را بايد در سريان هويت اطلاقيه الهيـّه در جميع مراتب و مظاهـر هستی جستجو نمود چون همين مفهوم ذهنی وجود عندالتحقيق عبارتست از تدلـی و ظهور حق‌درموطن علم كه از سريان‌هويت‌حق درخارج‌بوجود خارجی و جلوهٔ آن در علم بوجود علمی تعبير نموده‌اند و اصيل‌حقيقت جامع مراتب است ــ جلال ــ

المبحث‌الخامس ــ فی ان‌الوجود المطلق لیس جنساً لماتحته .

المبحث‌السادس ــ فی‌اثبات ان‌للوجــود حقیقة عینیة ، و انه‌الأصل فــی‌التحقق دون الماهیّة .

المبحث‌السابع ــ فی ان‌المجعول بالذات هو‌الوجود دون الماهیّة .

المبحث‌الثامن ــ فی‌ان[1] مشخص الوجودات ماذا ؟ وبای شئ یتخصص‌الوجودات.

المبحث‌التاسع ــ فی ان‌الممکنات موجودات متعددة متکثرة و وجوداتها کذلك.

المبحث‌العاشر ــ فی‌بیان ان‌للذات الأقدس الالهیّة ، تعالی شأنه ، تحققاً بالفعل خارجاً عن جمیع الاشیاء ، و ثبوتاً فی‌الواقع مع قطع النظر عن‌کل المجالی والمظاهر.

المبحث الحادی‌عشر ــ فی‌الاشارة الی بطلان‌مذهب الــمتکلمین و دفع مااورد علی مذهب‌الحکماء .

المبحث‌الثانی عشر ــ فی‌الاشارة الی‌بطلان طریقة ذوق‌المتألهین .

المبحث الثالث‌عشر ــ فی تفصیل القول فی وحدة‌الوجود و ذکرما قیل فیهــا ، و تحقیق ماهو‌الحق و ابطال ماهو‌الباطل .

المبحث‌الرابع‌عشر ــ فی‌اخذ‌النتیجة من‌المطالب السابقة .

المبحث‌الاول

فی‌نقل الخلاف الذی وقع فی حقیقة‌الوجود ، وفی‌ان موجودیّة الأشیاء بماذا؟
فنقول : المذهب المعروفة فی‌ذالك ستّة :

الاول ــ مذهب جمهور‌الحکماء و هو‌ان‌للاشیاء وجودین ، احدهما وجود خاص

---

۱ ــ فی‌بعض‌النسخ ، فی‌ان تشخص الوجودات بماذا ؟ او تخـصیص الوجــودات اوتمیزها بماذا ؟ تارة سئوال می‌شودکه ملاك و منشأ تشخص چیست ؟ با این ملاحظه که ماهیات به اعتبار ابهام ذاتی نشاید منشأ تشخص شوند،کمااینکه نشایدمنشأو... و سبب تحقق هستی‌گردند ، وگاهی‌سئوال‌می‌شود منشأ و مبدأ تشخص در نفس وجود به چیست ؟

یختص به‌کل موجود من‌الموجودات .

وثانیهما ، وجود مطلق عام بدیهی مشترک بین جمیع الموجودات ، و الأول ، له حقیقة متحصلة فی‌الخارج ، و الثانی ، امر اعتباری موجود فی الذهن منتزع من الموجودات الخاصة .

وقالوا : هذه الأفراد التی هی‌الوجودات الخاصة ، حقایق متخالفة متباینة متکثره با نفسها ، و لیس تخالفها بمجرد عارض الاضافة الی الماهیات ، حتی یکون متماثلة فی‌الواقع و متفقة‌الحقایق فی‌نفس‌الامر ، ولیس اختلافها ایضاً بالفصول ، لیلزم‌کون الوجود المطلق جنساً لها ، بل‌الوجود المطلق ، عارض لازم‌لها ، کنورالشمس و نور السراج ، فانهما مختلفان بالحقیقة، مشترکان فی‌عارض النور، وکذاالحکم فی‌بیاض العاج و الثلج ، وکذا الحکم فی‌الکم و الکیف المشترکین فی‌العرضیّة ، بل‌الجوهر و العرض المشترکان فی‌الامکان والوجود حکمهاکذلك . فافراد الوجودات مختلفة الحقائق ، الاانه لمالم‌یکن لکل فردٍفردٍ من افرادالوجودات الخاصة اسم خاص‌کما فی اقسام الممکن والعرض، توهم بعض أن تعدّد هذه‌الأفراد وتکثرها بمجردعارض الاضافة ، کما فی‌نور هذ االسراج و ذاك ، اوبیاض هذا العاج و ذاك ، مع انه لیس الأمرکذلك ، بل‌الامرکماذکر . وقالوا ، اذا اعتبر تکثّرالمفهوم العام و صیرورتها «حصّة حصّة» باضافته ـ باضافتها ـ الی الماهیات ، یحصل امور ثلاثة :

احدها ، هذ االمفهوم العام .

و ثانیها ، الحصص المضافة الی الماهیات .

و ثالثها ، حقائق الوجودات الخاصة .

والا ولان خارجان عن حقیقة الثالث ، والاول ذاتی للثانی و داخل فی‌حقیقته.

وقالوا ، فرد من هذه‌الوجودات الخاصة قائم بذاته و عین ذاته ، و هوالوجود الواجبی ، والباقی زائد غیر قائم بنفسه ، و هو وجود الممکن .

ثم ان بعض الحکماء ، ذهب الی ان‌الوجودات الخاصّة ، نفس الماهیات ، و

ليست زائدة عليها . و ذهب بعض الى انها زائدة عليها ، و مغائرة لها فى الخارج و الذهن .

و الحق انها عين الماهيات فى الواقع و نفس الامر، زائدة عليها فى اعتبار العقل، كما ستطّلع عليه .

الثانى ــ مذهب جمهور المتكلمين و هو ان الوجود منحصر فى هذا المفهوم الواحد المشترك بين جميع الاشياء ، وموجوديّة الماهيات بــه فقط ، و هو عــارض للماهيات و قائم بها قيام الاعراض بالموضوعات ، الا انهم قالوا ، انه فى الواجب لازم لماهيته، و ليس عارضاً لها . فهم لم يفرّقوا بين الواجب و الممكنات فى الماهيّة والوجود، الا بلزوم الوجود المطلق للماهيّة فى الواجب ، و عدمه لها فى الممكن . ثم انهــم افترقوا ، فرقتين : فذهب محققوهم الى ان الوجود المطلق مع حصصه خــارج عن ذوات الاشياء وزائد عليها فى الذهن فقط دون الواقع ، و ذهب آخرون الى انه مع حصصه زائد عليها فى الذهن و الخارج معاً .

الثالث ــ ذوق المتألهين من الحكماء ، وهو انه ليس للممكنات اتصــاف حقيقى بالوجود، بل الوجود شخص قائم بذاته وموجوديّته عن ذاته، وموجوديّة الممكنات باعتبار نسبة وعلاقة بينهما و بين حضرة الوجود المقدس ، وهى صارت مصححة لاطــلاق لفظ الموجود عليها ، كما يقال : زيد متموّل ، و ماء متشمس ، و هى مجهولة الكنه غير معلومة لاحد من العقلاء ، ولولم تكن ، لماصح اطلاق الموجود على الممكنات ، لان الوجود المطلق ــ لاطلاق الموجود على ماينتزع منه ــ لانّه ليس له قيام فى الخارج بالماهيات ، بل هو امر اعتبارى عقلى ، فلا يتحقق موجوديّة الاشياء به. وعلى هذا المذهب ، يكون الوجود واحداً ، والموجود متعدداً ، كما ان الشمس واحدة و المتشمس متعدد ، بل الموجود الحقيقى ايضاً منحصر فى فرد هو الواجب ، تعالى ،

۱ــ لأن: الوجود المطلق (لا اطلاق الموجود على ماينتزع منه) ليس لــه قيام فــى الخارج بالماهيات...

لأنالموجود الحقیقی مایکون ذاته منشأ للموجودیّة ، فماکان موجودیته باعتبار نسبة بینه و بین شئ آخر ، لایکون موجوداً حقیقة .

الرابع ــ ماذهب الیه شیخ الأشاعرة ، و هو انوجودکل شئ عین ماهیته ، لیس زائداً علیها .

فانکان مراده منه مایفهم فیبادی النظر و هو ان المفهوم من وجود الانسان ، هوالحیوان الناطق ، فهو فیغایة السخافة ، و انکان مراده و انّه لاتمایز بینهما فی الخارج ، بمعنی انهلیس فیالخارج شئ هوالماهیّة و شئ آخر هوالوجود فهو حق، ولایکون مذهباً علیحدة[1].

الخامس ــ مذهب الصوفیّة ، و هو انالوجود واحد سار فیهیاکل الماهیات ، متطور باطوارها ، متشأن بشؤنها . و من تنزله حصل التکثّر و التعدد، و هذاالتکثر مجرد اعتبار ، فالوجود فیمرتبة الذات التی هی المرتبة الأحدیّة الصرفة التی هی احدالحضرات الخمسة عندهم ، مقدسة عن الطور و التعیین ، و بعد التنزّل والتجلی علیالماهیّات ، یصیر الماهیات تعیّناته و مظاهره ، وبهذا یظهر الکثرة ، ولاکثرة حقیقة فیالماهیات ، لانها امور اعتباریة ، وعلی هذا المذهبیکونالموجود واحداً، ولذا یعبر عنهکثیرا بوحدة الموجود ، وعن ذوق المتألهین بوحدة الوجود . و ربما قیل : ان مرادالصوفیة ایضاً انالموجود الحقیقی واحد .

ثم انالمتأخرین لما رأوا مذهب الصوفیّة غیر مطابق لطریق النظر ، فتوجهوا لتصحیحه بطرق متعددة و ستطلع علیها ، و تعلم حقیقة الحال .

السادس ــ ماذهب الیه جماعة ، و هوانللاشیاء وجودین ، احدهما الوجودالعام المشترك بین جمیعها ، و الثانی ، الوجود الخاص الذی یختص بهکل واحد منها .

---

۱ ــ شیخ اشعری من حیث لایشعر بدون توجه بتوالی فاسده این قول و عدم تمیز بین حمل شایع و حمل اولی اتحاد خارجی را باتحاد مفهومی سرایت داده است و از این قبیل هفواتدرکلمات او زیادست .

الوجود العام مقول على الوجودات الخاصة بالتشكيك فاختلافها بالتشكيك[1] وليس بانفسها، كماذهب اليه الحكماء و ليست زائدة على الماهيات فى‌الخارج ، بل فى‌لحاظ العقل فقط ، وهى متكثرة متعدد تعداداً حقيقياً فى‌الخارج ، واحد منها فوق التمام و علة جميعها ، وهوالوجود الواجبى ، ماسواه‌معلولات له . وسيأتى مايرد عليه.

المبحث‌الثانى

فى‌ان‌الوجودالمطلق ثبوته و تصوره بديهيان ، و انّه مشترك معنوى بين‌الأشياء.

اما الاول ، فنقول : الوجود المطلق ، ليس الاالكون البديهى و الظهور العينى المفهوم لكل احد ، هوالمعبَّرعنه بالفارسية ، بهستى و مرادفاته . ولاشك انهذا الأمر بديهى معلوم لكل احد ، لايحتاج الى تعريف ، لأنه ليس شئ اعرف منه حتى يكون معرفاًله . مثلاً اذاقلت : زيد موجود فى‌الدار، الاالكون‌البديهى الذى يعلمه كل احد ، فلك اذا قلت : زيد موجود فى‌الخارج ، فماتريد من وجوده الا الكون المذكور ، الا ان ظرف الوجود فى‌الأول هوالدار ، و فى‌الثانى الخارج ، اعنى‌كل ماهو خارج الذهن ، فالوجود المطلق الذى هوالكون ، امر بديهى ثبوتاً و تصوراً، فالتعريفات المذكورة فى‌كتب القوم ، انما هى تعريفات لفظيّة ، ولذا لم يعتبر فيها الاطراد و الانعكاس .

اما الثانى ، فنقول : لاشك ان هذا الكون البديهى المعلوم لكل احد ، امر واحد ثابت لجميع الموجودات ، و ليس الكون الثابت للانسان مغايراً للثابت للفرس ،

۱ــ تشكيك بنابرقول مشائيه تشكيك عامى است و تفاوت در وجودخاصّه‌بنفس ذات و جوداتست بدون اشتراك در نفس حقيقت . بنابرقول قائلان بتشكيك خاصى تفاوت و اشتراك در نفس حقيقت وجودست كما تفطّن به‌الطائفة الاشراقية طايفهٔ مشائى از باب بساطت وجود و امتناع تشكيك در ذاتيات به تباين درسلسلهٔ طوليه قائل شده‌اند.

ولذا اذانظرالی الممکن[1]یحصل الجزم بان علته موجودة ، ای انالکون المذکور ثابت لها ، مع الشك فی کونها واجباً ، او ممکناً ، او جوهراً ، اوعرضاً. ولوکانالوجود المطلق مختلفاً فیالاشیاء ، لماحصل الجزم بثبوته للعلة ، لانها انکانت واجبة ، لکان وجوده المطلق غیرما اذا کانت العلة ممکنة ، فحینئذ یکون الوجود المطلق مشترکا معنویاً بین الاشیاء .

المبحث الثالث

فیانالوجود المطلق زائد علیالماهیه

و هذا ، و انکان عندالتحقیق بدیهیاً ، الاأنهم ذکرواعلیه أدلّة ایضا .

منها ــ انهذا الوجود ینفك فیالتعقل عن الماهیّة ، فاناقد نعقل ماهیة و نغفل عن وجودها ، امافی الخارج فلان تعقّل الماهیّة والغفلة عن وجودها الخارجی ، امر بین ، واما فیالذهن ، فلان تعقل شئ لایستلزم تعقّل ذلك التعقل .

وایضاً قد نعقل الماهیّة و نشك فی وجودها ،ولاشك ان الوجود لولمیکنزائداً علیها وکان ذاتیاًلها ، لما انفك فی التعقل عنها ، لأن تعقّل الشئ یستلزم تعقّل ذاتیاته.

واورد بانه لوتّم علیه ، لدل علیانالوجود الخاص ایضاً زائد علی الماهیّات التی یمکن تعقل خصوصیاتها من دون تعقّل وجودها .

والجواب عنه، انّه لایخلو اماانیکون فیالوجودات[2]،امروراءماهیاتهاوالوجود

---

۱ ــ ایعندزوال الخصوصیّة و التعین اصل الوجود لایزول و عندالشك فی الخصوصیات ایضالایشك احدفیبقاء اصلالکون المصدری.

۲ــ بنابه مذهب حکما ، غیر ماهیات و غیر وجود مطلق مفهومی ، امری دیگر نیز متصور استکه وجود خاص هرماهیت باشد . و نزد اهلکلام ، از وجود خاص در خارج خبرینیست و آنچهکه معقول است، وجود مطلق به معنای حصصکلی و ماهیت خاص است ، چون وجود را اعتباری میدانند .

المطلق ، اعنى الوجود الخاص،كما ذهب اليه الحكماء؛[1] اولا،كماجزم به المتكلمون . و على الثانى فلاايراد ، و على الاول ، اما ان يكون زائداً على الماهيّة،كما جنح اليه قليل من الحكماء ، اولا؟كما صرح به كثير منهم . فعلى الأول ايضاً لاايراد لأنه لمّا كان زائداً عليها ، فيمكن تعقّل الماهيّة بدون تعقله ، وعلى الثانى ، امّا ان يكون عين الماهية، اوجزء منها، وذاتياً من ذاتياتها. فعلى الأول لاشك ان تعقّل الماهيّة بعينه، هو تعقّل الوجود الخاص، بل هذا يرجع فى الحقيقة الى مذهب المتكلمين، و يكون النزاع بينهم و بين الحكماء لفظيّا. وعلى الثانى فجواب الايراد ، ان الوجود الخاص ، لوكان معلوماً لنا بكنهه ، اوبوجه يمتاز عن جميع ماعداه و مع ذلك تعقّلنا الماهيّة بدون تعقّله ، لكان الايراد ، وارداً . واما اذا لم يكن معلوماً لنا بكنهه اوبوجه يمتاز عن جميع ماعداه،كما هو الأمر فى الواقع ، فيمكن ان يكون تعقّل الماهيّة مستلزماً لتعقّله ، ويكون معلومان ، ولكن لم نعلم انه هو ، لعدم علمنا بان كنهه ماهو . بل صرح المحقق الدوانى ، بانّه يمكن ان يكون شئ معلوماً لنا بكنهه ، او بوجه يمتاز عن جميع ماعداه ، و مع ذلك لم نعلم انه معلوم لنا . قال : وعلى التقديرين ، اى على تقرير المعلوميّة بكنهه اوبوجه يمتاز عن جميع ماعداه ، يمكن ان يكون معلوماً لنا، ولم نعلم انه معلوم لنا .

وعلى الثانى ، فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك ، فانا علمناه بوجه يمتاز عن جميع ماعداها ، ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق ، يكون الانسان معلوماً ، وربما لم يعلم ان الشئ بوجه الضحك معلوم لنا، لجهلنا بان ما علمناه بوجه الضحك بعينه هو الحيوان الناطق . نعم ربما يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك الماهيّة ، و ذلك الوجه فقط واحد على الاول ، فلانا اذا علمنا الشئ بالكنه ، ولم نعلم انه كنهه، فربما يكون

---

۱ ـ و معنى العبارة ، انه عند الحكيم ، وراء الوجود المطلق و الماهية ، امر ثالث واقع فى الخارج و مشخص للأشياء اى الماهيات ، يعبر عنه بالوجود الخاص . و اما عند المتكلم الأمر دائر بين المهيّة والوجود المطلق ولايتصورون و رائهما امراً ثالثاكما عليه اهل الحكمة المتعالية .

معلوماً بکنهه عند تصور شئ ولانعلم انّه معلوم بالکنه،کما اذا تصورنـا الحیوان الناطق ، ولم نعلم انّه کنه الانسان ، فانا نشك فی کونه معلوماً بالکنه . فاذا تعقّلنا ماهیّته مثلاً بالکنه ، وعلمنا الحیوان الناطق ، فانانشك فی ان الانسان معلوم بالکنه عند تعقّل الماهیّة لجهلنا بان الحاصل عند تعقّله بالکنه هوکنه الانسان ، فیجوز عندنا ان یکون وجهاً من وجوهه . و علی هذا ، فلایعلم انکنه الانسان غیر معلوم لنا عند تصور «ب» مثلاً ، لجواز ان یکون معلوماً ولانعلم انه هو ، فلایحصل لنا العلم بمغایرة «ب» لکنه الانسان و ان علم مغـایرته للحیوان الناطق ، اذلانعلم انّه کنهه . نعم لوعلمنا انذلك کنهه لاندفع ذلك . ولعل مرادالشارح هذا ، ولایتأتّی مثل ذلك التقدیر الاول کمالایخفی ، بل غایة التکلف ان یقال : المراد بالوجه الذی یمتاز به عمّا عداه ، فی التعقّل ، ولایخفی مافیه من الرکاکة والتعسّف ، و یمکن ان یقـال لایلزم من توقفه علی المقدمتین ، انلایتوقف علی غیرهما ، فیندفع الایراد علی تقدیر کونه متعقلاً بالکنه ، اذیتّم بانضمام مقدمة اخری ، ای العلم بکونهاکنهاً ، ویبقـی الکلام فی التقدیر الآخر ، فانه لایدل علی المطلوب بعدالضم اصلاً ، فتدبر.

فظهر انالوجود الخاص لوکان معلوماً بکنهه اوبوجه یمتاز عن جمیع مـاعداه لامکن القول بانّه یمکن ان یصیر معلوماً لنا فی ضمن تعقل الماهیّة ، ولم نعلم به ، فاذا لم نعلم ـ حقیقته ـ خ ـ حقیقة اصلاً ، فیمکن ذلك بطریق اولی . ولا یقـال : یمتنع ان یکون شئ معلوماً وغیر معلوم لاجتماع النقیضین ، لانه اذا لم یکن معلوماً یحتمل عندالعقل ان یکون معلوماً ، ولا منافـاة بین انتفاء الشئ فی الواقع واحتمال ثبوته عندالعقل،کماصرح به المحقق الدوانی.

بقی الکلام فی ان الحق فی الوجود الخاص ای شق من الشقوق المذکورة، والحق کما ستطلع علیه ، ان الوجودات الخاصّة ، نفس الماهیّات فی الواقع و نفس الامر ، و مغایرة لها ، فی بعض اعتبارات العقل .

واورد علی الدلیل المذکور ایضاً بانّه انمایتّم اذاکانت الماهیات معلومة بکنهها،

ولم يكن الوجود المطلق ذاتيالها ، وهو ممنوع ، و حينئذ لايتم ، لان تعقّل الشئ بوجه ما ، لايستلزم تعقّل ذاتياته .

واجيب بانّه يمكن تعقّل بعض الماهيات بكنهها ، مع ان هذه الماهية ايضاً قد تعقل مع الغفلة او الشك في وجودها ، هذا مع ان عدم امكان تعقّل كنه الماهيّة ، انمّا يكون[1] باعتبار كون اجرائها غريقة في المجهوليّة ، فاجزاؤها التي ليست كذلك ، يصير متعقلة البتّة ، والوجود كذلك لانه بديهي التصور .

واورد على الدليل المذكور ، بعض ايرادات اخر ، اعرضنا عنها لظهور ضعفها .

ومنها ، انه لو لم يكن الوجود زائداً على الماهيّة ، لـم يتحقق ممكن اصلاً لان الامكان تساوى نسبة الماهيَة الى الوجود و العدم ، فلو كان الوجود المطلق عين الماهيّة اوجزؤها ، لم يتحقق نسبة ، لانها انّما يكون بين متغايرين فضلاً عن التساوى ، وكيف يكون نسبة الشئ ، الى عينه اوالى جزئه ، كنسبته الى ارتفاعه .

واورد عليه ، بان القوم فرقوا بين اتصاف شئ بشئ و حمله عليه مواطاة ، و بين الاتصاف و الحمل اشتقاقاً ، وقالوا : ان الامكان ، هو ان لايقتضى الماهيّة الاتصاف بالوجود والعدم اشتقاقاً ، بمعنى ان لايقتضى ذاته ان يحمل عليها الموجود اوالمعدوم ، بل يكون نسبتها الى حمل الموجود والمعدوم عليها على السواء ، وحينئذ لو كان عين الماهيّة ، فلانسلم عدم تصور النسبة بينهما ، لتصورها بين الشئ و نفسه اشتقاقاً ، ولهـذا اختلف العقلاء في ان الوجود[2] موجود ام لا ، و ذهب اكثر المتكلمين الـى الاول و

---

۱ ــ وجود بحسب مفهوم بسيط است و جنس و فصل ندارد و در وجود ، تساوى نسبت بوجود و عدم ممتنع و امكان شأن ماهيات است بلحاظ اعتبار آن نسبت بوجود و عدم محمولى لذا امكان ندارد وجود و ماهيت آن بحسب مفهوم و حمل اولى و بلحاظ تعقل امر واحد باشند و تغاير بلحاظ اعتبارى از اعتبارات دليل است بر لحوق وجود بر ماهيت باعتبار مفهوم و خلّو ماهيت از وجود باعتبار حمل اولى و و اتحاد اين دو در جميع مراتب وجودى .

۲ ــ يرجع الاختلاف الى ان الوجود المفهومى موجود في الخارج وله فرد خارجـى اويكون من الامور العقلية المحضة والاحمل الوجود على الوجود او حمله على الموجود ←

بعضهم و جمیع من الحکماء کالمعلم الثانی و الشیخ الی الثانی .

اقول : هذا الایراد فی غایة السخافة ، اما اولاً، فلانا اذاقلنا : انالامکان هو ان یقتضی الماهیّة ، الاتصاف بالوجود والعدم اشتقاقاً وکان الوجود عین الماهیّة، فیلزم انلایقتضی الوجودکونه موجوداً معدوماً ، فهذا ممالم یقل به احد ، لان بعضهم قال : انهموجود ، و بعضهم قال : انه معدوم . فغایة الامر تصوّر النسبة بین الوجود و نفسه اشتقاقاً اذاکان موجوداً اما تساوی نسبته الیکونه موجوداً اومعدوماً، کلام خال عن التحصیل. فحینئذ یکون الوجود الذی هو عین الماهیّة، امّا موجوداًدائماً، او معدوماً ، فلایتحقق تساوی النسبة ، فلایوجد ممکن اصلاً. وبماذکر یظهر فساد ماقیل : انالانسلم ان نسبة الشئ الیعینه اوجزئه باطل فیالنسبةالشی الی عینهاوجزئه الاشتقاقیة ، اذهی فیالتحقیق نسبةالشئ الی مایغایره ، فانك اذاقلت:

الوجود موجود ، فقد نسبت الی الوجود مفهوم ذووجود و هما متغایران ، و ذلك لما عرفت من انّه علیتقدیر العینیّة ، اما انیکون الوجود موجوداً ، هورأیالبعض، اولایکون موجوداً ، وعلی التقدیرین لامعنی لتساوی النسبة ، فلایتحقق الممکن ، و علی تقدیرالجزئیة ، لاریب ان نسبة الشئ الی جزئه اشتقاقاً صحیح لم ینکره احد من العقلاء ، وخلافه باطل،کما یقال : الانسان ناطق ، و الفرس اعجم ، و لایقال : الانسان لاناطق ، والفرس لااعجم ، ومع ذلك کیف یکون نسبة الشئ الی جزئه والی سلبه علی السواء ، و مغایرة الجزء لنفسه اشتقاقاً لایصیر منشأ لتساوی نسبةالکل الی وجود هذا الجزء و عدمه اشتقاقاً .

→
اوحمل الموجود علیالموجود،حمل اولیبدیهیالصدق کما فیحمل الشئ علیذاته.پس نزاع در اینست که وجود بدون لحاظ دارای مفهومی است مضاف بماهیات یا نه ، درصورت اول نزاع در این است که آیا این مفهوم قطع نظر از حصص مضافهٔ بماهیات فرد خارجی نیز دارد یانه ؛ علی ماقررناه فیمحله . اما این مسأله که آیا وجود وجود است یا نیست مثل مسألهٔ الانسان انسان وزید زیدازباب عدم جواز انفکاك الشئ عن نفسه بدیهی و ضروری است ــ جلال ــ

ثم ان لم یحمل الموجود علی نفس الوجود ، فلایتحقق نفس النسبة ایضاً فضلاً عن التساوی ، وان حمل وکان الموجود متحداً مع الماهیّة التی هی عین الوجود وکان جمیع الماهیات عین الوجود ، یلزم منه ان لایوجد، لتساوی النسبة، وان وجد نفسها، و علی التقدیرین ، لایوجد ممکن ، فیجب ان یکون الوجود زائداً علی الماهیّات الممکنة .

قال المحقق الدوانی : المراد بالوجود الموجود علی طریق المسامحة المشهورة، کمایدل علیه ظاهر التعریف الذی نقله المصنف فی اوالکتاب، کیف لا ؟ و مغایرة مبدء الاشتقاق للماهیّات ممالاینبغی النزاع بین العقلاء، والظاهر کون الوجود بهذا المعنی عینها ، لاینا فی عروض الوجودلها ، ولا یستلزم استغناؤها فی کونها موجوداً عن امر یعرضها، کما اعترف به ، و قد صرحوا بان وجودالواجب عینه، کما سیصرّح به الشارح، ولاشك انه لیس عین مبدءالاشتقاق ، فان واجب الوجود موجود ، لاوجود بالمعنی الذی اعتبره .

فان قلت : لم لایجوز ان یکون للوجود فرد واحد غیر عارض بغیره ، قائم بنفسه موجود لابعروض الوجودله ، و هوالواجب ، وسائر افراده قائم بغیره غیرموجود؟

قلت : فحینئذ یکون الواجب[1] موجوداً بغیره ، فان کونه وجوداً ، لایقتضی کونه موجوداً فیشارك سائر الماهیّات ، فی ان وجوده بسبب امر عارض له ، اعنی حصّة الوجودالمطلق . والتحقیق ان صدق الحمل قدیکون بسبب اتصاف الموضوع بمبدء المحمول ، وقدیکون بخصوصیّة ذات الموضوع ، من غیران یکون هناك امرزائد . مثال الاول ، حمل العرضیات و مثال الثانی ، حمل النوع ، او حمل زید علی نفسه ،

۱ ــ و اعلم ان الواجب الوجود واجب و وجوده عین ذاته وانه وجود و موجود وان مفهوم الاواجب لایقتضی العلة وانه بحسب المفهوم غیرمعلول و اما اینکه آیا از برای این مفهوم وجود خارجی نیز متحقق است نفس مفهوم واجب اقتضای تحقق خارجی را ندارد وباید بابرهان اثبات نمودکه مفهوم واجب دارای تحقق خارجی است ــ جلال آشتیانی ــ

وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول ، وعلى الواجب من قبيل الثانى ، من حيث انه لايقتضى امراً زائداً على خصوصيّة ذاته، فذاته ، موجود بذاته من غير افتقار الى امر آخر يعرضه ، بخلاف غيره من الماهيّات ، فان صدق حمل الموجود عليها بواسطة عروض حصّة من الوجود لها، فالموجود المطلق، والوجود المطلق والوجود الخاص ، هناك مغائرة للماهيّات ، واما فى الواجب ، فالاولان مغايران له ضرورة دون الثالث ، لانتفائه هناك ، لان عين الذات ينوب منابه فى كونه مطابق الحمل ، و محقق صدقه ، فيصح ان يقال : انذاته ، تعالى ، فرد من الوجود المطلق ايضاً ، بمعنى ماهو اثر افراده العارضة للماهيات مترتبة عليه، كما انه ، تعالى ، فرد من الوجود المطلق ايضاً ، لالأمر مغاير له بل لذاته ، وسيجئ تحقيقه انشاءالله تعالى ، انتهى .

و منها : ان هذا المفهوم ، امر واحد، فى جميع الموجودات، ليس فيه اختلاف، فلوكان عين الماهيّات لاتحدث الماهيات فى جميع الموجودات وهو خلاف البديهة. ولو كان جزءاً لها فلما كان جزءاً مشتركاً، فيحتاج الى جزء يحصل به الاختلاف، ولابدّ ان يكون الجزء الذى يحصل به الاختلاف موجوداً، لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم، ولابدّ ان يكون الوجود جزءاً لهذا الجزء ايضاً، اذ المفروض ان الوجود جزء لجميع الموجودات فهذا الجزء ايضاً يحتاج الى مابه الاختلاف، وهو ايضاً يجب ان يكون موجوداً لماذكر، وهكذا ينقل الكلام الى الاجزاء، فيلزم التسلسل ، و هو باطل .

واورد عليه: ان هذ االدليل انّمايدل على ان الوجود ليس عيناً فى جميع الموجودات ولا جزءاً فى الجميع ، ولايلزم من ذلك كونه زائداً فى الجميع ، لاحتمال ان يكون زائداً فى البعض .

واجيب بان الوجود لمّاكان امراً واحداً متحداً ، فيجب ان لايختلف مقتضياته ، بل يجب ان يكون جزءاً او نفساً فى الجميع ، اوعارضاً كذلك . (فى الجميع ــ خ ل).

والحق ان هذاالجواب غير حاسم للايراد ، لالماقيل : ان المقتضى لذلك هو الماهيّة دون الوجود ، لان الماهيّة قبل ان تكون موجودة لاتصير مقتضية لشئ ،

وبعدالوجود لامعنى لكونها مقتضية لكون الوجود الوجود عارضاً او جزءاً اوعيناً لها ، بل، لأن الوجود لما كان مشككاً[1] على ماسيجيئ فلقائل ان يقول : اختلافه في العروض والدخول والنفسية، لأجل كونه مشككاً وعدم كونه واحداً حقيقياً .

والصواب في الجواب ، ماذكره المحقق الدواني ، وهوانه اذاكان الوجود بذاته مقتضياً للاحوال الثلاثة،كان كل حصة من حصصه متصفاً بتلك الأحوال، فيكون وجود الواجب مثلاً عارضاً لبعض الماهيات ، جزءاً لبعضها ، عيناً لبعضها ، لامتناع تخلّف مقتضى الذات .

منها ، انّه لوكان الوجود عين الماهيّة ، لكان حمل الوجود على الماهيّة،كقولنا: السواد موجود ، غير مفيد ، لوكان جزءاً لها لما احتاج حمله عليها الى الاستدلال.

و ايضاً ، لوكان الوجود عين الماهيّة ، لكان قولنا : السواد ليس بموجود ، بمنزلة قولنا : السواد ــ ليس بسواد ، وهوحكم باجتماع النقيضين .

واورد عليه ايضاً بعض الايرادات،كلها مندفعة عندالتأمّل ، مع انّه انورد بعض الايرادات على بعض الادلةالمذكوره ، لايضرنا ، لأنا اشرنا الى انزيادة هذا المفهوم العام في مرتبة البداهة ، وهذه الأدلّة في الحقيقةتنبيهات للاذهان القاصرة .

ثمّ من انكر زيادةالوجود المطلق على الماهيّة ،استدل بان الوجود ، لوكان زائداً على الماهيّة، لكان صفةقائمة بها،فامّا انيقوم بالماهيّةالموجودة، اوالماهيّة المعدومة ــ لعدم الواسطة بينهما ــ فعلى الأول ، يلزم انيكون الماهيّة موجودة قبل وجودها ، وعلى الثاني ، يلزم انيكون الماهيّة موجودة و معدومة ، و هو اجتماع النقيضين . وايضاً يلزم قيام الموجود بالمعدوم .

---

١ ــ مشكّك بودن وجود عبارتست از تحقق آن در مراتب متعدّده و قبول احكام خاصة عارضه و لازمة اصل وجود لذا از ناحية تشكيكي بودن وجود نمى‌شود اثبات تركيب جهت بعضى از افراد آن نموده وگفت: چون وجود ازحقايق تشكيكى است درمرتبه‌ئى بسيط و درمرتبه‌ئى مركب است و قبول تشكيك حقيقت مشككه را از سنخ مسنخ خود خارج نمى‌نمايد .

واجیب ، بانالوجود قائم بالماهیّة من حیث هی ، بمعنی انالماهیّة التی تقوم بهاالوجود ، هیالماهیّة التی لایعتبر معهاالوجود والعدم، وانلم ینفك، عناحدهما فیالواقع و نفسالأمر .

واورد علیه : بأنهذالایحسم الایراد ، لأنقیام الوجود بالماهیّة ، اما انیقارن عدمها النفس الأمری ـ فیلزم التناقض ـ او وجودها النفس الأمری ، فیلزم تحصیل الحاصل .

واجیب: انقیامالوجود بالماهیّة، یقارن ذلك الوجود بعینه ، فالمعروضلیس الماهیّة بشرطالوجود حتّی یلزم تحصیل الحاصل المحال ، بلالمعروض هوالماهیّة وحدها، الاان معروضیتها انما هو فیزمان الوجود. غایةالأمر انه یلزم تقدمالماهیّة بالذات علی وجودها ، ولامحذورفیه ، فتحصیل الحاصل الذی یلزم فیما نحن فیه ، انما هو تحصیل بنفس ذلك التحصیل ، و هولیس محالاً، انما المحال تحصیل الحاصل مرةاخری . ثمّ یلزم منقیام الوجود بالماهیّة منحیث هیانیکون زیادةالوجود علی الماهیّة و قیامه بها فیالعقل و التصور لافیالخارج ، وانلایکون الوجود معنیً یقوم بالماهیّة و یحصل الماهیّة به فیالخارج،کماذهب الیه طائفة، بلوجودالماهیّة عبارة عنحصولها فیالأعیان ، ففی الخارج لیس شئ هوالماهیّة ، و شئ آخر هو الوجود ، بللیس فیالخارج الاالماهیّةوالماهیّة الکائنة فیالخارج منشأنهاانینتزع العقل منها الوجود .

و اصل الاشکال فی هذاالمقام هو ، انالوجود اذاکان زائداً علی الماهیّة وکان الماهیّة متّصفة به ، فیجب انیکون الماهیّة ، ثابتة قبل اتصافها بالوجود ، لان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له ، مع انّه لایمکن تحقّق الماهیّة بدون الوجود ، فلذااجابوا: انالوجود لیس فیالخارج شیئاً علیحدة تکون الماهیّة متصفة به ، بللیس فیالخارج شئ الاالماهیّة ، والعقل ینتزع منها الوجود .

قال المحقق الدوانی: والتحقیق انه‌لیس[1] فی‌الخارج الاالماهیّة، من‌دون‌ان‌یکون هناك الأمر المسمی بالوجود، ثم‌العقل بضرب من‌التحلیل ینتزع عنه ذلك الأمـر و یصفه‌به، و مطابق هذا الحکم و مصداقه هو عین تلك الهویّة المعیّنة، کما ینتزع من زیدالانسانیّة، و یحکم بأن الانسانیّة ثابتةله، مع ان‌مصداق‌الحکم و مطابقته‌له لیس الا ذات زید، وقس علیه الموجود فی‌الذهن.

فان قلت: فماالفرق بین‌الوجودوالذاتیات، مع ان‌کلیهما ینتزع من‌الذات.

قلت: ملاحظة الذات‌کافیة فی‌انتزاع الذاتیات، بخلاف الوجود و نظائره، اذ لابدفیه من‌ملاحظة امر آخر، مثل وجود علته و آثاره الی غیر ذلك، انتهی.

هذاماذکروه فی هذا المقام، ولکن الحق ان‌الموجود فی‌الحقیقةلیس‌الاالوجود، والماهیّة مع قطع‌النظر[2] عن‌الوجود، امـر اعتباری. و حینئذ فالجواب عن اصـل الاشکال، انه لیس فی‌الخارج الاالوجود، والعقل بضرب مـن‌التحلیل ینتزع عنه

---

۱ ـ هرعارضی چه عارض ماهیات و چه عارض وجود، باید معروض خـالی از عارض باشد. در عوارض خارجی عارض در مرتبهٔ حاق‌معروض نیست چه در وجود خارجی و چه بلحاظ مفهوم ذهنی. ولی در عوارض ماهیت‌که لازم نیست معـروض بالوجود مقدم برعارض باشد بل‌که نفس تقرر ماهیت‌بلحاظ تقرّر ماهوی وحمل اولی کافی از برای عروض ولحوق است چه آنکه در عوارض خارجی عارض از مقتضیات ذات معروض و معروض علت توصل خارجی عارض است و فیض وجود از معروض عبور نموده و بعد از مرور در مقام ذات معروض بعرض واصل میشود ولی در عوارض ذهنی و ماهوی علیت و اقتضا نمی‌باشد و چه بسا عـارض‌منشأ تحصل معروض شود ـ جلال ـ

۲ ـ والماهیات‌مـع‌ملاحظة الوجود أیضاً اموراعتباریة لاتحقق لها الافی‌الذهـن والاعتبار لافی‌الواقع و نفس الأمر. و الدلیل علی ذلك: ماهیات بالذات مفهـوم ذهنی متساوی‌النسبة الی الوجود والعدم‌سندوذاتی شئ لاینفك عن‌الشئ و متحقق وجودست و وجود امکانی متقوم‌است بعلت و معاول نفس ظهور علت است و ظهور شئ عین شئ است در مقام ظهور نه در مقام بطون «هرچیزکه غیر حق بیاید نظرت ـ نقش دومین چشم احول باشد».

الماهيّة ، و سيجئ تحقيق الكلام انشاءالله‌تعالى فى‌مبحث اثبات ان‌للوجودحقيقه‌عينيّة ثم ان‌المحقق الدوانى فى‌الحواشى القديمة ، على ماعلمت ، اختار ان‌الماهيّة متصفة بالموجود على النحو الذى ذكر . و قدرجع عن هذاالقول فى‌شرح اليهاكل النوريّة و فى بعض رسائله ، وانكر القول بان‌موجودية الماهيات ، بانتزاع الوجود عنها ، و اختار ذوق المتألهين وهو ، ان‌موجوديّة الأشياء بالانتساب‌الى حقيقة الوجود ، فقال بعد بسط الكلام فى مطلوبه : و انت خبير بان‌كون الوجود عارضاً للماهيّات على ماهوالمشهور الذى ينساق اليه‌النظر الاول ، لايصفو عن‌الكدورات المشوشة للاذهان السليمة ، لاسيّما على ماتقرر عندالمتأخرين من‌ان ثبوت شئ لشئ و عروضه له ، فرع ثبوت المثبت‌له فى نفسه ، اذالكلام فى‌الوجود المطلق ، وليس للماهيّة قبل الوجود المطلق وجود ، حتّى يكون الاتصاف به‌فرعاً على ذلك الوجود . وما قاله‌بعضهم، من‌ان‌الاتصاف بالوجود ، انّما هو فى‌الذهن ، لايجديهم نفعاً ، لانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهنى ، لم‌يبق لهم مهرب ، و استثناء الوجود من‌المقدمة القائلة بالفرعيّة تحكّم ، على‌ان‌مشاهيرهم ، قدحوا فى‌هذاالاستثناء.

ثم قال : ان من البيّن ، انّه اذاكان‌الوجود و صفاً للماهيّة ، وكان اثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود على ماتقرر و اشتهر بينهم ، لزم ان يكون الصادر عن‌الفاعل هوذلك الامر النسبى ، و ظاهر ان‌النسبة فرع المنتسبين ، فلايصح‌كونها ، اول الصوادر ، الى غير ذلك من‌الظلمات التى يعرض من‌القول بعروض الوجود للماهيّات. انتهى .

اقول : بعدما علمت ان‌الغرض من اتصاف الماهيّة بالموجود او بالعكس ماذا، تعلم انه لاوقع لايراد[1] هذا العلامة المحقق .

---

۱ ــ درصورتی‌که اصالت اختصاص بوجود یا ماهیت داشته باشد اثر فاعل اولاً و بالذات یکی از این دو میباشد و بیان شدکه واقع بین وجود و ماهیت تغایر نیست در این صورت باید صادر از حق وجود باشد نه ماهیت چون ذاتی شئ و حالات ←

قال بعض افاضل المتأخرين[1] مورداً عليه : « ان‌اكثر المفاسد التى ترد على اتصاف الماهيّات بالوجود ، انما يرد بناءاً على ان‌الاتصاف بهاكاتصاف الموضوع بالعرض ، اوبناءاً على عدم الفرق بين نحوى العروض، فان عارض الشئ بحسب وجوده ، غير عارضه بحسب ماهيّته ، فعارض الوجود يتسدعى للمعروض وجوداً غير وجود العارض ، و اما عارض الماهيَّة فلا يستدعى الا وجود الماهيّة ، وان‌كان متحداً وجودها لوجود عارضها . والوجود على تقدير حصوله فى‌الخارج ، لايلزم ان‌يكون عارضاً للماهيّة ، اذهو نفس وجود الماهيَّة وموجوديتّها ، و على تقدير عروضه‌كان عارضاً لنفس الماهيّة الموجودة بهذا الوجود ، لاعارضاً لوجودها... » و هوجيّد[2] كما لايخفى .

و اما ماذكره‌المحقق من‌ان ماقاله بعضهم ، من‌ان‌الاتصاف بالوجود ، انمّا هو فى‌الذهن ، لايجديهم نفعاً ، لانه اذا نقل الكلام(الى آخره) .

لايخفى[3] مافيه‌لان الذهن يقدر على ان‌يلاحظ‌الماهيَّة من غير وجود، ثم يعرض اتصافها به، وهوظاهر. ثم‌من‌تأمل حق‌التأمل، يجدان‌الوجودليس الانفس موجوديه الماهيّة، وليس‌فى‌الخارج شيئان : بل‌ليس فيه‌الاالوجود، اوالماهيّة، فلايردلأجله

→ و متحقق يك امر است‌كه از آن بدو لفظ وجود ياماهيت تعبير مى‌شود على اختلاف المشربين قهراً اتصاف امرى انتزاعى است . مگر آنكه بگوئيم صادر از حق از آنجا كه معلول نفس‌ظهور و عين ربط بجاعل است و مجعول شأنى غير نفس افاضه واضافه بعلت ندارد و معلوليت عين ذات معلول و نفس ارتباط عين نحوهٔ وجود امكانى است، مختلف و انحاء متعدد از تحقق قبول نمى‌كند و اين همان افادت صدر الصدور و بدرالبدور ملاصدراست و محقق الدوانى از آن بمراحلى دو راست .

۱ــ كيف لايكون جيداً وهو كلام صدرالحكماء (منه دام‌ظله) .

۲ ــ والحق مع‌القائل المحقق چون ماهيت در ظرف ذهن نيز عين‌وجود ومتحد با آن مى‌باشد ، بل‌كه بلاملاحظهٔ تحقق ماهيت ولحاظ نفس مفهوم ، ماهيت معرّا از وجود و وجود عارض است .

نفض علی القاعدة الفرعیّة المسلمة عندالعقلاء .

قال بعض افاضل المحققین : قداضطربت افهام المتأخرین فی اتصاف الماهیّة بالوجود ، وصارت اذهانهم بلیدة عن تصوره ، من جهة ان ثبوت شئ لشئ ، فرع علی ثبوت ذلك الشئ فی نفسه ، فیلزم علی تقدیر هذا الاتصاف ان یکون الماهیَّة موجودة قبل وجودها .

فتارةً انکروا قاعدة الفرعیّة ، و بَدّلوها بالاستلزم ، و تارة خصّصوها بما وراء الوجود من الصفات ، و تارة جعلوا مناة الموجودیة اتحاد الماهیَّة مع مفهوم الموجود المشتق من غیر ان یکون للوجود قیام اوثبوت لنفسه اولغیره ، و کذا الحکم فی کل مشتق عندالقائل بهذا . ولم یتحقق احدمنهم کنه الأمر فی هذا المقام ، من ان الوجود کمامر نفس موجودیّة الماهیَّة ، لاموجودیة شئ غیره لها، کسائر الاعراض ، حتی لزم ان یکون اتصاف الماهیة به فرع تحققها فی نفسها . فالقاعدة علی عمومها باقیة من غیر حاجة الی الاستثناء فی القضایا الکلیّة العقلیّة، کماقدیحتاج الیه فی الأحکام النقلیّة عند تعارض الادلّة .

و هذا الذی اظهرناه ، انما جریانه علی طریقة القوم من ان الماهیّة موجودة والوجود من عوارضها، واما علی طریقتنا، فلاحاجة الیه، اذلا اتصاف لها به ولاعروض له علیها ، بل انما الموجود فی الاعیان ، ه و نفس حقیقة الوجود بالذات ، و اما المسمَّی بالماهیّة ، فهی امر متحد[1] مع الوجود ضرباً من الاتحاد ، و نسبة الوجود الیها علی ضرب من الحکایة لاعلی الحقیقة . انتهی .

و حقیقة الحال والجواب الحق عندنا ایضاً ، ماذکره (رحمه‌الله) اخیراً ، کمااشرنا الیه ، وستعلم له زیادة توضیح انشاءالله‌تعالی ، فی بعض المباحث الآتیة .

فالوجود یتصف بالامور المذکورة بنفسه من غیر افتقار الی شئ آخر، کما ان اجزاء الزمان

---

۱ ــ قال صدرالمحققین ، هذا ثبوت الشئ، لاثبوت لشئ (منه) .

يتصف بالتقدم والتأخر فى حدذاتها، من غير احتياج الى شئ آخر، فما به التقدم والتأخر عين مافيه التقدم والتأخر فى الوجود والزمان، وكذا مابه القوة والضعف والكمال والنقص وسائر ماذكر فيه، عين مافيه الامور، بخلاف الماهيّات، فان مابه الامور المذكورة فيها، مغاير لمافيه الامور المذكورة، مثلاً، تقدم الأب على الابن، ليس باعتبار ماهيّة الابوة و البنوة، بل باعتبار الوجود اوالزمان، فمافيه التقدم والتأخر هوالأب والابن، و مابه التقدم والتأخر هو الوجود اوالزمان، و كذا اكمليّة العالم بالنسبة الى الجاهل ليست باعتبار ماهيتّهما بل باعتبار العلم والجهل، فمافيه التقدم والتأخر هو الرجل العالم والجاهل، ومابه التقدم والتأخر هو العلم والجهل. ثم ان كمال العلم و نقصان الجهل ايضاً يرجعان بضرب من الاعتبار الى وجود هما لا الى ماهيتهما، وكذا كون زيد اقوى من عمرو ليس باعتبار ماهيتهما، بل باعتبار صفتى القوة والضعف الموجودين فيهما. فظهر ان مفهوم الوجود مقول على افراده بالتشكيك لا بالتواطؤ، فللوجود مفهوم هو الوجود المطلق الذى هو امر اعتبارى، وله افراد متحققّة متحصّلة فى الخارج هى وجودات الاشياء، واحد منها قائم بذاته غير معلول بشئ وذاته عين وجوده، والبواقى معلولات له، و كلها مشترك فى انتزاع الوجود المطلق عنها. والى ماذكرنا اشار المحقق الطوسى ــ رحمه الله ــ فى جواب مسائل صد الموحدين، الشيخ صدر الدين القونيوى ــ رحمه الله ــ حيث قال:

والحق[1] لا مرية فيه، ان الواجب الوجود لذاته، لا يمكن ان يكون الاشئ عين

۱ــ اقول: حقيقت وجود واحد است بوحدت اطلاقى و وحدت اطلاقى عين وحدت شخصى است و چون تشكيك در اصل واحد است، حقيقت وجود در مرتبه‌ئى واجب و مبدأ تقوم و در مرتبه‌ئى ممكن و متقوم بواجب در موطنى علت و در مقامى معلول در مرتبه‌ئى شديد و در مقامى ضعيف است و مفهوم عام وجود داراى مصداقى رفيع الدرجاتست و اين امر درصعود و نزول جارى است ولى صدر الموحدين تشكيك را در مظاهر وجود واقع ميدانند واز وجود، مراتب را نفى فرموده‌اند كما قرّرناه فى بعض تعاليقنا ــ جلال ــ

المبحث الرابع

فی‌ان الوجود مقول علی افراده المتحققة فی‌الخارج بالتشکیك والدلیل علی ذلك انه یقال، عی افراده بالتقدم والتأخر والاولویّة و عدمها والشدة و الضعف و الکمال والنقص، فان وجود العلة مقدم علی وجود معلولها، واولی منه، و وجود الجوهر اولی و اقدم واقوی من وجود العرض، و وجود الموجود القار، اشدّ من وجود غیر القارّ کاجزاء الزمان، فان‌اطلاق الوجود علیها ضعیف بالنسبة الی اطلاقه علی الجسم، اذ‌الأثر المترتّب علیها، اقل علی‌الأثر المترتّب علیه، فیکون اشد، اذالمراد بالشدة والضعف‌هنا‌کثرة الآثار و قلتها، لاحرکة الماهیّة فی‌الوجود علی نحوالحرکة فی الکیفیات، فانهّا منفیة فی‌الوجود[1]علی ماصرحوا به.

و مما یدل علی ان الوجود مقول بالتشکیك، انّه لاشك ان وجود الواجب اولی و اقدم و اقوی و اشدّمن‌وجود الممکنات، و وجود المجردات کذلك بالنسبة الی وجود المادیات خصوصاً بالنسبة الی وجود نفس المادة، فان وجودها فی‌غایة‌الضعف.

ثم اعلم: ان‌التقدم والتأخر والقوة والضعف والکمال و النقص، بین الاشیاء المذکورة، انماهو باعتبار وجوداتها لاباعتبار ماهیاتها، کیف‌والماهیّة من حیث هی‌لیست الاهی، فهی فی‌حدذاتهافاقدة لجمیع المراتب‌المذکورة، وجوده،ولا

---

۱ ــ تشکیك در حقیقت وجود در دو موطن متصورست یکی در سلسلهٔ نزولیه‌که هرعلتی مفیض معلول و معلول مرتبهٔ نازلهٔ علت است و چون وجود بسیط است، تشکیك درمراتب وجودی بشدّت و ضعف وکمال‌و نقص ودیگرانحاء تشکیکی‌می‌باشد و چون صعود برطبق‌نزول است‌مادهٔ جسمانی بصور معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی متحول میشود و تافناء فی‌الله در انسان‌کامل امتداد پیدا می‌نماید و این تشکیك از حرکت وجود یا جوهر موجود از مقام نقص بکمال متحقق میشود. ولی حرکت وجود در ماهیت مثل حرکت عرض باعتبار تحقق در موضوع و قبول موضوع انحاء مختلف از کیف یاکم را، محال است و اول واقع، جمعی دوقسم اخیر را باطل و جمعی یك قسم آن را واقع‌میدانند ولی حق آنستکه تشکیك خاصی بیك‌وجودواحد در نزول و صعود وجو دمتحقق است ــ جلال ــ

یمکن ان یکون الموصوف بهذه‌الصفة الاواحداً من کل جهة ، واجباً من کل اعتبار.
ثم قال : وهناسر عظیم ، وهو ان‌وجود الذی یقع مفهومه علی الواجب و الممکن بالتشکیک ، امر عقلی، فان الوجود فی‌الأعیان لایمکن ان‌یقع علی اشیاء تشترک‌فیه ، وذلك امر مقول علی الوجود الواجب القائم بذاته الذی لایعرض لماهیّة و علی غیره من الموجودات ، و اذا اعتبر وجوده فی‌العقل،کان ممکناً غیر واجب. فاسم‌الوجود یقع علیه و علی‌الواجب ، وقوعه علی وجوده العینی ، و علی‌اسمه و ذلك الوجود امر معقول ، و الوجود الواجب غیر معلوم بالکنه والحقیقة ، انّما یعقل منه هذاالوجود المعقول[1] مقیّداً بقید سلبی . انتهی .

المبحث‌الخامس

فی‌ان‌الوجود المطلق لیس جنساً لماتحته من‌الافراد ، وان‌افراده هویّات بسیطة، لیست مرکبة من‌الاجناس و الفصول. اماالاول ، فیدل علیه وجوده :

الاول ــ ان الوجودلوکان جنساً لماتحته ، لکان امتیاز افراده بفصول مقومه ، ضرورة ، و من‌جملة افراده ، الوجود الواجبی ، فیکون الواجب ، تعالی شأنه ،مرکبا من جنس و فصل ، و یلزم من هذا ان‌یکون الواجب محتاجاً فلایکون الواجب واجباً. هذا خلف .

الثانی ــ قدبینّا فی‌البحث السابق ، ان الوجود مقول عی افراده بالتشکیك ، والجنس لایکون کذلك ، لأن‌الماهیّة و مقوماتها لاتتفاوت بالنسبة الی ماتحتها . و نقول هذا الدلیل لیس عندنا صحیحاً ، لأن‌الحق ، ان الذاتیّات تتفاوت بالتشکیك ، کمااثبتناه فی‌جامع الأفکار .

الثالث ــ لوکان الواجب جنساً لأفراده ، لکان امتیاز بعض الافراد عن بعض

---

۱ ـ وجود ممکن نیز غیرقابل اکتسناه است و نتوان به حقیقت آن نائل‌گردید مگر بعلم حضوری اوفناء العالم فی‌المعلوم واتحاده معه اواندکاك جبل انیته فیه .

آخر بفصول مقومة، والفصل المقوم یجب ان‌یکون موجوداً، ضرورة ان‌غیرالموجود لایکون ممیّزاً ولامقوّماً للموجود ، وحینئذ یکون الفصل مشارکاً للنوع فی‌ماهیّة الجنس ، فیحمل علیه‌الجنس کمایحمل علی‌النوع ، فاذاً الفصل یستدعی فصلاً آخر ، والکلام فی‌الفصل الثانی ایضاً کالکلام فی‌الفصل الاول ، فیلزم ترتّب الفصول الی غیر النهایة .

ویمکن ان یقرر هذاالدلیل بنحو آخر ، بان یقال : الوجود لوکان جنساًلاحتاج الی‌الفصل،والفصل امّاان‌یکون وجوداً ، اوغیره ، فعلی الأول یلزم ان‌یکون الفصل مکان‌النوع، اذیحمل‌علیه‌الجنس، وعلی الثانی ، یلزم ان یکون حقیقة الوجود غیر وجود ،وهو باطل .

واورد علیه بعض المحققین ، بان‌فصول الجواهر البسیطة مثلاً جواهر ، و هی مع‌ذلك لیست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات ، بل‌انما هی فصول فقط ، وکذا فصل الحیوان مثلاً یحمل علیه الحیوان ولیس نوعاً له .

الرابع ــ قد ثبت ان الفصل علّة مفیدة لوجود الجنس ، و خارج عن ماهیّته ، لکونه مقسماً‌له، فلوکان‌الوجود جنساً ، لکان له فصول ، وکانت هذه الفصول عللاً مفیدة لوجود الجنس ، فیکون للوجود وجود آخر ، و هو محال .

فان قیل : لم لایجوز ان‌یکون الفصل علّة لذات الجنس الذی هو الوجود دون علّة وجوده حتّی یلزم منه محال .

قلت : اذاکان الفصل علّة لذات الجنس ، فیکون الجنس محتاجاً الیه فی‌تقومه من‌حیث هوهو ، فیلزم ان یکون الفصل المقسم مقوماً ، و هو باطل ، کماتقرر فی المنطق. وکما ثبت من‌الأدلة المذکورة ان الوجود المطلق لیس جنساً ثبت منها ایضاً انّه لیس نوعاً ، کیف ؟ وهو لیس الاامراً اعتباریاً منتزعاً، والجنس والنوع لیساکذلك.

و اما الثانی ، اعنی‌کون الوجودات هویّات بسیطة ، فلان الوجود المطلق اذا لم یکن معنی جنسیاً ولانوعیاً ، فلایکون افراده المحققة فی‌الخارج مرکبّة من جنس

و فصل ، فيكون هويّات بسيطة غير مركبة من عدة امور ، بل تشخصاتها بانفسها من غير احتياج الى تشخّص ذاتى او عرضى ، وستعلم انشاءالله ، ان تشخّص الوجودات بماذا . و ممايدل على ان حقايق الوجودات هويّات بسيطة ، انّه لوكان لها جـزء ، لكان جزؤها اما وجود ، او غير وجود ، وكلاهما باطل كمالايخفى .

المبحث السادس

فى اثبات انللوجود حقيقة عينيّة ، و انه الأصل فىالتحقق دون الماهيّة .

اعلم، انّه لاموجود بالذات الاالوجود، و غيره يصير موجوداً بتبعيّتهوكيف لا، والموجودية ليست الاالتحقق العينى والظهورالخارجى، وهذا عينالوجود، وغيره يصير به متحققاً فىالخارج ، وكل ذى حق ينال حقه لأجله ، فهو فى كـونه ذاحقيقة عينيّه اولى مما يصير ذاحقيقة لاجله، وفىكونه موجوداً ، احرى ممّا يصير موجوداً بسببه.كمـا انالسواد اولـى واحرى انيكون اسود ممّا ليس بسواد، ويطلق عليه الأسود لاجل عروض السوادله، وكيف لايكون ذاحقيقة عينيّة و اصلاً فىالتحقق ، مع ان نفس حقيقته ليست الا انّه فىالاعيان .

قال بهمنيار فىالتحصيل : و بالجملة فالوجودحقيقة انّه فىالاعيان لاغير ، و كيف لايكون فىالاعيان ماهذه حقيقته . انتهى .

و لذا لايمكن تصوره بوجه ولارسم ولاحد ، لان ماحقيقته انّه فىالأعيـان ، كيف يمكن حصوله فىالذهن ، والا يلزم انقلاب الحقيقة . نعم بعد تعيّنه و تقيّده بالماهيّات يتصورحقايق الماهيّات دون حقيقة الوجود، و ليس مايتصورمنالوجود المطلق البديهى معنى جنسياً بالنسبة الى حقايق الوجودات ، لان ماحقيقته انه فى الاعيان ، و لايمكن انقلابه من جلايا الأعيان الى خفايا الاذهان ، لاتعرض لهالكليّة و العموم ، ولايكون مفهوماً حتى يكون جنساً او فصلاً. فهذا الـوجود البديهـى المتصور ليس حقيقة الوجود ، بلهو امرانتزاعى اعتبارى ينتزعه العقل منالاشياء المخصوصة . وحينئذ انقلت : انالوجود المطلق اعتبار من اعتبارات حقيقةالوجود ،

احسنت ، وان‌قلت : وجه وجوهها ، اصبت ، وان قلت : حیثیّة من حیثیّاتها،سددت، وان قلت : عنوان من عنواناتها ، اخطأت ، و ان قلت : غیر ذلك ممّا یشابه ماذکرنا غلطت . و ممّا یدل علی ان‌الوجود حقیقة عینیّة و لیس موجود بذاته سوی‌الوجود، انه لووجد غیره ، فاما ان‌یکون تحققه و تحصّله فی‌الخارج، من دون اعتبارالوجود، فهذا سفسطة ، اویکون باعتبار الوجود ؟

فنقول : هذا الوجود اما زائد علیه ، فیلزم ان‌یکون موجوداً مع قطع النظر عن هذا الوجود الزائد، لان ثبوت الشئ للشئ فرع علی ثبوت المثبت‌له، ثم ننقل‌الکلام الی الوجود المتقدم، فیلزم التسلسل ، و اما جزءله ، فننقل الکلام الی الجزء الآخر، و نقول ، هل هو متحقق مع قطع النظر عن‌الجزء الذی هو الوجود ، ام‌لا ؟ فعلی الاول یلزم ان‌یکون له وجود آخر ، فننقل الکلام الیه ، فیلزم التسلسل ، و علی الثانی یثبت المطلوب ، لأن تحقق الجزء الآخریکون حینئذٍ بالوجود ، فالمتحقق بالذات و الموجود بالاصالة ، هوالوجود ، ویکون غیره ، متحققاً به .

لایقال : علی ماقلت ، لایشکل الآمر فی‌وجود الواجب ، لأن‌الواجب لماکان حقیقته صرف الوجود ، و لیس مرکباً ، و هو موجود بذاته، فلایرد شئ ، ولکن یشکل‌الآمر ، فی‌وجود الممکن ، لان‌الممکن لیس حقیقته محض الوجود، بل‌له‌ماهیة ایضاً[1]، سوی الوجود ، فنقول ، وجوده اما زائد علی ماهیة ، اوجزءلها ، فیلزم المفاسد التی ذکرت .

قلت : للممکن وجودان ، احدهما ، الوجود العام‌المشترك، و ثانیهما الوجود

---

۱ ـ یجب ان یعلم ان ادلةالطرفین ینفی القول بالتفصیل، فلامجال لهذه‌المناقشات، چه آنکه برهان‌و دلیل عقلی قبول تخصیص نمی‌نماید ، اگر قول به اصالت ماهیت مستلزم محذوری ولو در مصداق واحد باشد ، و در موردی محال لازم آید این قول مطلقاً باطل است . در مقام تقریر و تحریر مطالب رساله ، در این مبحث صحبت خواهیم نمود .

الخاص الذى هو مجهول الكنه، ولكن لماكان مابهالتذوت والتحقق و اقربالاسماء الى هذه المعانى هوالوجود ، سمّى به ، والوجود العامالبديهى ، امر انتزاعى منه ، و عروضه له فىالعقل لافى الخارج ، على ماعرفت والوجود الخاص ليس عارضاً الماهيّة ، ولازائداً عليها . حتى يلزم النقص فىالفرعيّة ، بلهو ثبوت الشئ ، لا ثبوت شئ لشئ آخر حتى يكون زائداً ، و يكون الموجود شيئين .

و تحقيق الكلام فىهذا المقام ، انالماهيّات مع قطع النظر عنالوجود سواء حصلت فىالأعيان ام لا ، ليست اموراً متحققة متحصّله ، بلامور اعتبارية ، ثم بعد حصولها فىالاعيان، اذا اعتبر معالوجود ، يكون متحصّلة الاان التحصيل والتحقيق، حقيقة للوجود وبتبعه تصير الماهيات ايضاً متحققة ، وليس هذه التبعيّة من قبيل تبعيةالموجود للموجود ، بلمن قبيل تبعية الشبح لذىالشبح ، و تبعيّةالظل للشخص، لان الماهيات مع قطع النظر عنالوجود ليست الااموراً اعتبارية غير متأصلة ، ولذا قال الشيخ الأكبر ابنعربى ، الاعيان الثابتة ماشمّت رائحةالوجود .

فان قلت : على ماذكرت ، يلزم انلايكون الماهيّات اموراً متحققة ومناشى الآثار الخارجية و مصادر للامور النفس الامريّة ، معانا نعلم قطعاً اناختلافات الاشياء بالماهيّات، ولاشكانما بهالاختلاف فىالاشياء امور واقعيّة و اشياء نفسالامريّة، بدليلكونها مناشى للاثار المختلفه .

قلت : المطلوب انالماهيّة ، قبل انضمام الوجود اليها او اعتبار الوجود معها ، او صيرورتها بحيث امكن انتزاع الوجود منها ، غير متحققة ولامتأصّلة ، وهذا امر ظاهر ، لأنّه اذالم يعتبر معهاالوجود ، وانكان بعد صيرورتها موجودة ، ليست متحققة ، لافىالخارج ولا فىالذهن ، لأنالكون فىالذهن ايضاً وجود ذهنى ، بل حينئذ يمكن ان يعتبرها العقل بضرب منالملاحظة ، فمالميكن وجود ، لم يوجد ماهيّة ، ومالم توجد ، لميكن لها تحقق ، لانالتحقّق موقوف على انضمام الوجود اليها ، او اعتباره معها . اوانتزاعه منها ، لان ثبوت الشئ لشئ او اعتباره معه او

انتزاعه منه ، فرع ثبوت المثبت‌له ، اوالمعتبر معه اوالمنتزع منه .

نعم بعداعتبار الوجود معها ، یصیر متحققة بتبعیّة الوجود ، فالموجود حقیقة هو الوجود دون الماهیّة ، کماان المضاف بالحقیقة هو نفس الاضافة، لاماهوالمضاف المشهوری . و لذا قیل : انالعقل الصحیح الفطرة یشهد ، بان الماهیّة اذاکانت موجودة بنفس وجودها لاقبل وجودها بوجود آخر ، یکون الموجود بالذات و بالاصالة منهما لامحالة هو نفس الوجود ، لانفس الماهیّة،کما انالمضاف بالحقیقة هو نفس الاضافة ، لاماهو المضاف المشهوری . فظهر ان الماهیات التی هی مابه الاختلاف فیالاشیاء ، لیس لها تحقق و منشأیّة للاثار بحسب ذواتها ، وانمّا تحققها و منشأیتها للاثار بتبعیّةالوجود ، و همابالذات للوجود ، فانالوجودکما عرفت حقیقة مقولة بالتشکیک ، و یختلف افراده بالشدة والضعف والکمال و النقص ، و یختلف منشأیتها للآثار فبعض افراد ها اشد آثاراً من بعض آخر ، و بعضها بالعکس، و لکل من افراد الوجود نحو خاص من‌التحقق ، والموجودیة ینتزع منه بعد تحققة ماهیّةخاصة،فجمیع‌الآثار حقیقة للوجود و اختلافها ، بسبب اختلاف افراده بالتقدم و التأخر والشدة والضعف ، فبعضها قائم بذاته لاینتزع منه ماهیّة ، هو الوجود الواجبی ، وسائر الأفراد اعنی ، وجودات الممکنات بعد تحقق کل فرد منها علی نحو یخصّه ینتزع منه الأمرالمسمی بالماهیّة ، وهی متحققة و منشأ للاثار ، لکن بالتبع. مثال ذلك من وجه ، ان الضوء حقیقة مقولة بالتشکیك ، فهو فیذاته مضیٔ و غیره من‌الاجسام والاعراض مضیٔ ولکن لابالذات ، بل‌بالتبع ، و باعتبار اختلاف الضوء بالشدة و الضعف یصیرالاجسام ایضاً فیاستضائتها مختلفة ، فاعتبر التحقق الذی للماهیّات ، بمنزلة الاستضاءة التی للاجسام ، فانّه اذا قطع النظر عن‌الضوء، وان‌کان بعدوقوعه علیها ، لایکون للاجسام نورانیّة اصلاً، واذا اعتبرالضوء مع‌الاجسام ، یصح انیقال ، الاجسام منورة ، و تنور اجساماً آخر ایضاً فکذلك حال‌الوجود مع الماهیّة، ولیس فوق بین‌الوجود والماهیّة والنور والجسم الابان‌الجسم‌له‌تحقق مع

قطع النظر عن النور، بخلاف الماهيّة، فانّه ليس لها تحقق مع قطع النظر عن الوجود، الا انه لما اعتبر النورانيّة بمنزلة التحقق، فيكون المثال مطابقاً للممثّل من دون فرق اصلاً .

و من البراهين الدالة على ان للوجود حقيقة تأصله متحصلة فى الاعيان ، انّه لاشك انجميع الاشياء مشترك فى انتزاع الوجود العام البديهى منها ، ولاشك ايضاً ان انتزاع شئ من شئ ، انما يتصور بعد مايكون ذلك الشيء المنتزع منه ثابتاً متحققاً، فتحققه انكان بنفس هذا الانتزاع ، يلزم الدور والتسلسل ، وانكان بشئ غير الوجود، فهو باطل ، لأنما به التحقق والتذوّت ليس الا الوجود ، فالشئ مع قطع النظر عن الوجود لايكون متحققاً ، وانكان بالوجود ، فيثبت المطلوب ، لأنه يلزم حينئذ ان يكون حقيقة متحصّلة .

لايقال : لماكانت الماهية فى الخارج بحيث ينتزع منها الوجود ، فيكون لها تحقق .

لانانقول : انصارت بهذه الحيثيّة متحققة و متحصّلة فى الخارج ، فليس هذه الحيثيّة الا الوجود ، وانلم يصربها متحققة ، فلايمكن ان يصير منشألانتزاع شئ كما عرفت . هذا .

وقد استدل بعض افاضل المحققين على هذا المطلب ايضاً : لولم يكن للوجود افراد حقيقة وراء الحصص ، لما اتصف بلوازم الماهيّات المتخالفة الذوات اومتخالفة المراتب ، لكنه متصفة بها ، فان الوجود الواجبى مستغن عن العلة لذاته ، و وجود الممكن مفتقر اليها لذاته ، اذلاشك ان الحاجة والغنى من لوازم الماهيّة اومن لوازم مراتب الماهيّة المتفاوتة كمالاً و نقصاناً ، و حينئذلابدّ انيكون فى كل من الموجودات امر وراء الحصة من مفهوم الوجود ، والا لماكانت الوجودات متخالفة بالماهيّة ، كما عنيه المشاؤن ، اومتخالفة المراتب ، كمارآه طائفة اخرى ، اوالكلّى مطلقا بالقياس الى حصصه نوع غير متفاوت . انتهى .

وماذكره جيد، وقد ذكرنا ، انالوجودات متخالفة المراتب ، و سنشير انشاءالله،

انها لایمکن انیکون متخالفة الماهیّة ، کما ذهب الیه المشاؤن . فظهر ممّا ذکرنا من البراهین القاطعة ، ان للوجود حقیقة عینیّة ، و لیس هو مجردالاعتبارکما ذهب الیه المتکلمون .

[بیان ادلة الزاعمین لاعتباریة الوجود واصالة المهیة]

ثم هیهنا شکوك و ایرادات علی القول بأن للوجود حقیقة عینیّة ، اورد بعضها شیخ‌الاشراق ، و بعضها جمع اخر :

منها ـ مااورده شیخ‌الاشراق ، و هوان‌الوجود لوکان حاصلاً فی‌الاعیان فهو موجود ، لان الحصول هوالوجود ، وکل وجودله وجود ، فلوجوده وجود ، الی غیر النهایة ... انتهی .

و جوابه فی‌غایة الظهور ، فان الوجود امر عینیّ وموجود بذاته ، من غیرافتقاره الی‌وجود آخر ، بل‌الموجود بالذات هوالوجود ، وموجودیة غیره‌یکون‌به . اولایری انّه یطلق الموجود علی الواجب ، تعالی شأنه ، مع انّه محض الوجود ، وان ثبت ان ارباب اللّغة لایطلقون الموجود الا علی شئ ثبت لـه‌الوجود ، فهو غیر مضرّ ، لأن الحقائق لاتقتنص من الاطلاقات العرفیّة اواللغویّة ، والبرهـان قائم علی ان مایصیر به‌الغیر موجوداً و حاصلاً فی‌الاعیان اولی واحری بان‌یکون موجوداً ، کما ان‌البیاض اولی بان یکون ابیض ، و النور اولی بان‌یکون منوراً ، ولذا اذاقـالت الحکماء : کذا موجود ، لایریدون منه ان الوجود زاید علیه ، بل‌هو مشترك عندهم بین قسمین :

احدهما ـ مایکون الوجود زائداً علیه ، کالماهیّة الموجودة .

وثانیهما ـ مایکون عین‌الوجود ، کالوجود الواجبی ، و یقولون : ان الوجود موجود بذاته ، واستدلوا علی ذلك بان‌التقدم بین الاشیاء الزمانیّة بالزمان و بین اجزاء الزمان بالذات .

فان‌قلت: علی ماذکرت من‌کون الوجود امراعینیّاً موجوداً بنفسه، یلزم‌انیکون

كل وجود واجباً ، اذلا نريد من الواجب الا مايكون تحققه بنفسه .

قلت : الواجب مايكون تحققه بذاته ، و مع ذلك لم يحتج الى فاعل ، بل يكون وجوده منذاته ، وسائر الوجودات محتاجة الى فاعل ، و بعد صدورها من الفاعل ، يكون قائمة بنفسها من غير احتياج الى وجود آخر ، و بينهما بون بعيد ، كمالا يخفى على من له من المعارف قدم سديد .

و بالجملة ، كون نفس الوجود موجوداً ، ممّا يقتضيه البراهين القطعيّة ، وصرح به الراسخون فى العلوم الحكميّة . قال الشيخ الرئيس فى التعليقات : اذا سئل هل الوجود موجود اوليس بموجود ؟ فالجواب انّه موجود ، بمعنى ان الوجود حقيقته انّه موجود فان الموجود هو الموجوديّة . انتهى .

والعجب ان صاحب الاشراق ، صرح بان النفس و مافوقها من المفارقات انيّات صرفة و وجودات محضة ، و مع ذلك قال باعتباريّة الوجود . ولذا قال بعض الاعلام: وليس ادرى كيف يسع له مع ذلك نفى كون الوجود امراً واقعياً و هل هذا الا تناقض فى الكلام . انتهى .

و قال السيد المحقق الشريف : ان مفهوم الشئ لايعتبر فى مفهوم الناطق مثلاً ، والا لكان العرض العام داخلاً فى الفصل ، ولو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشئ انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية ، فان الشئ الذى له الضحك هو الانسان ، و ثبوت الشئ لنفسه ، ضرورى ، فذكر الشئ فى تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذى يذكر فيه . انتهى . و هو يقوى القول بعينيّة الوجود كمالا يخفى .

قال بعض الافاضل المحققين : كما ان النور قد يطلق ويرادمنه المعنى المصدرى اى نورانيّة شئ من الأشياء ولاوجود له فى الأعيان ، بل وجوده انمّا هو فى الاذهان ، و قديطلق ويرادمنه الظاهر بذاته ، المظهر لغيره من الذوات النوريّة ، كالواجب ، تعالى ، و العقول والنفوس والانوار العرضيّة المعقولة اوالمحسوسة، كنور الكواكب والسرج ، وله الوجود فى الاعيان لافى الاذهان ، كما سيظهر لك وجه ذلك ، انشاءالله

تعالی ، واطلاق النور علیها بالتشکیك الاتفاقی ، والمعنی الاول مفهوم کلی عرضی لماتحته ، بخلاف المعنی الثانی ، فانّه عین الحقایق النوریة مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة و الضعف ، فلایوصف بالکلیّة ولا بالجزئیّة بمعنی المعروضیّة للتشخص الزائد علیه ، بل النور هو صریح الفعلیة والتمیز والوضوح والظهور وعدم ظهوره و سطوعه اما من جهة ضعف الادراك ـ عقلیاً کان اوحسیاً ـ اولاختلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب تنزلاته بحسب اصطکاکات وقعت بین مراتب القصور الامکانی و شوائب الفتور الهیولانی ، لأن کل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه و قصوره عن درجة الکمال الأتم النوری الذی لاحدله فی العظمة والجلال والزینة و الجمال ، وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالماهیّات الامکانیّة، کماسیقع لك زیادة اطلاع علیه ـ فیماسیقرع سمعك ـ ، کذلك الوجود قدیطلق ویرادمنه المعنی الانتزاعی العقلی الذی من المعقولات الثانیة و المفهومات المصدریّة التی لاتحقق لها فی نفس الأمر ، و یسمّی بالوجود الاثباتی ، و قدیطلق ویرادمنه الأمر الحقیقی الذی یمنع طریان العدم واللاشیئیة عن ذاته بذاته و عن الماهیّة بانضمامه الیها . ولاشبهة فی انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعی الذی هو من المعدومات الی الماهیّة ، لایمنع المعدومیّة ، بل انمّا یمنع باعتبار ملزومه و ماینتزع هو عنه بذاته، و هوالوجود الحقیقی ، سواء کان وجوداً صمدیاً واجبیاً اووجوداً ممکنیا . انتهی کلامه ، و هو حق کمالایخفی .

ومنها ـ ماأورده بعضهم ، و هو انّه لوکان موجودیة الوجود بمعنی ان نفس الوجود متحقق فی الاعیان من غیر احتیاج الی وجود آخر ، لزم انلایکون حمل الوجود علی نفس الوجود و علی سائر الاشیاء بمعنی واحد لأن حمله الأول بمعنی ان نفس الوجود متحقق فی الاعیان، و علی سائر الاشیاء بمعنی ان هنا شیئاًله الوجود، مع انا لانطلق الموجود علی الجمیع الا بمعنی واحد ، فیجب انیکون حمله علی نفس الوجود ایضاً بمعنی انّه شیء له الوجود .

و الجواب ، ان الموجود المحمول على الجميع بمعنى واحد ، والاختلاف انما هوفى خصوصيّات ما صدق عليها ، فان بعض مايصدق عليه الموجود ، هو نفس الوجود الذى موجوديّة بنفس الوجود ، و بعضه هوشئ يثبت لهالوجود، اعنى‌ساير الاشياء .

و منها ـ الشبهة المشهورة و هى ، انّه لوكانت للوجود افراد عينيّة متحققة ، لكان ثبوتها للماهيّة فرعاً لثبوت‌الماهيّة فى‌الخارج ، ضرورة ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له.و غير خفى ، ان تخصيص ايراد هذه الشبهة فى‌صورة‌كون الوجود ذاافراد عينيّة ،خارج عن صوب الصواب ، لان هذه الشبهة‌ترد على اتصاف الماهيّة بالوجود، سواء كان الوجود ذا افراد متحققة عينيّة سوى الحصص ، اوكان افراده منحصرة بالحصص.

و نحن قد بسطنا الكلام فى دفع هذه الشبهة فى‌المبحث الثالث، وبينا ان مابه‌التذوت و التحقق ليس الاالوجود ، و ليس فى‌الخارج شئ الاحقيقة الوجود ، و ينتزع الماهيّات عنها ، فليست الماهيّة فى‌الأعيان شيئاً يثبت له الوجود الحقيقى. و قداشرنا الى انه على طريقة القائلين باصالة الماهيّة ايضاً لاترد هذه الشبهة لان الوجود عندهم، ليس شيئاً عليحدة يثبت للماهيّة بل هو ثبوت الماهيّة . وقد بسطنا الكلام فيه بحيث لامزيد عليه ، فارجع‌اليه انشئت .

وقد اجاب القوم عن‌هذه‌الشبهة بوجوه اخر، حتى بعضهم‌خصص القاعدة‌الفرعيّة، و بعضهم ذهب الى الاستلزام، وبعضهم ذهب الى‌غير ذلك ممّا هوخلاف مايقتضيه البرهان، والحق ما بيناه،فاستقم.

و منها ـ ان‌الوجود لوكان فى‌الأعيان ،لكان قائماًفى‌الاعيان،لقيامه اما بالماهيّة الموجودة ، فيلزم وجودها قبل وجوده ، او بالماهيّة المعدومة ، فيلزم اجتماع النقيضين ، اوبالماهيّة‌المجردة عن‌الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين .

اقول : هذا الاشكال تخصيص له بكون الوجود موجوداً فى‌الأعيان . بل‌يرد على القول بزيادة‌الوجود على الماهيّة ، وانكان الوجود امراً اعتبارياً انتزاعياًكما تقدم

مفصّلاً . و قد اشرنا الی جواب هذا الایراد علی طریقة المشائین ، واشرنا الی ان الجواب الحق عندنا ، انالموجود بالذات فی الخارج لیس الاالوجود ، و لیس الماهیّة مع قطع النظر عنالوجود شیئاً فیالخارج اوالذهن . ولایلزم منکون الوجود موجوداً فیالأعیان، ان یکون قائماً بالماهیّة، فانّه لااثنینیّة بینالوجود والماهیّة، حتی یلزم انیکون الوجود قائماً بالماهیة، فان الوجود لیس الاثبوت الماهیّة،ولیسا فیالخارج شیئین متغایرین ، ولا فیالذهن ایضاً فان الماهیّة متحدة معالوجود الخارجی فیالخارج ، و معالذهنی فیالذهن ، نعم للذهن انیلاحظالماهیّة منغیر اعتبار الوجود ، بمعنی انّه یحکم ، انالمفهوم من احدهما غیر المفهوم منالآخر . واذاکان الأمر کذلك ، فالوجود المطلق اذا کان زائداً علی الماهیّة لایلزم ایضاً فساد، لانالماهیّة لیست شیئاًعلیحدة سوی الوجود المتحققفیالاعیان حتی یکونالوجود المطلق قائماً به ، و یلزم منه فساد ، بلالوجود المطلق ینتزع منافراد الوجودات المتحققة فیالاعیان ، فحینئذ اندفع الاشکال عنکلاالمقامین ، و ظهر صرف الحق من البین .

ومنها ــ ماذکره صاحب الاشراق ایضاً، وهوانالوجود اذاکانحاصلاًفیالاعیان، ولیس بجوهر ، فتعیّن انیکون هیئة فیالشئ ، واذاکانکذا فهو قائم بالجوهر ، فیکونکیفیّة عندالمشائین ، لأنّه هیئة قارة لاتحتاج فی تصورها الی اعتبار تجزّ واضافة الی امر خارج ، کماذکروا فی حدالکیفیّة، وقدحکموا مطلقاً انالمحل یتقدم علیالعرض منالکیفیات و غیرها ، فیتقدم الموجود علیالوجود ، وذلك ممتنع ، لأستلزامه تقدّم الوجود علیالوجود . ثملایکون الوجود اعم الاشیاء مطلقا ، بل الکیفیّة والعرضیّة اعمّ منه منوجه .

و ایضاً اذاکان عرضاً فهو قائم بالمحل ، و معنی انه قائم بالمحل ، انّه موجود بالمحل ، مفتقر فیتحقّقه الیه ، ولاشك ان المحل موجود بالوجود فدار القیام ، و هو محال .

واجاب عنه بعض الاعلام المتألهین ؛ : انالقوم حیث اخذوافی عنوانات حقایق

الأجناس من المقولات ، كونها ماهيّات كليّة حق وجودها العينى كذا وكذا مثلا ، قالوا ، الجوهر ماهيّة حق وجودها فى الأعيان ان لا يكون فى موضوع ، وكذا الكم مثلاً ماهيّة اذا وجدت فى الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة ، و على هذا القياس الكيف و سائر المقولات ، فسقط كون الوجود فى ذاته جوهراً اوكيفاً اوغيرهما ، لعدم كونه كليّاً ، بل الوجودات هويّات عينيّة متشخصة بنفسها ، غير مندرجة تحت مفهوم كلى ذاتى كالجنس اوالنوع اوالحد ، و ليس عرضاً بمعنى كونه قائماً بالماهيّة الموجودة به ، وان كان عرضياً متحداً بها نحواً من الاتحاد ، و على تقدير كونه عرضيّاً لايلزم كونه كيفيّة ، لعدم كليّته و عمومه ، وما هو من الاعراض العامة و المفهومات الشاملة للموجودات، انمّا هو الوجود الانتزاعى العقلى المصدرى الذى اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود . ولمخالفته ايضاً سائر الاعراض ، فى ان وجودها فى نفسها عين وجودها للموضوع، و وجود الوجود عين وجود الماهيّة لاوجود شئ آخر بها ظهر عدم افتقاره فى تحققة الى الموضوع ، فلايلزم الدور الذى ذكره . على ان المختار عندنا ،ان وجود الجوهر جوهر بجوهريّة ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى،وكذا وجود العرض بعرضيّة ذلك العرض لا بعرضيّة اخرى ، لما مر من ان الوجود لاعروض له للماهيّة فى نفس الامر ، بل فى الاعتبار الذهنى بحسب تحليل العقل . انتهى .

اقول :الحق فى الجواب ماذكره اولاً، لان الوجود اذا لم يكن كليّاً،كيف يكون جوهراً اوعرضاً ، مع ان الجوهريّة والعرضيّة من الكليات الشاملة.

و اما ما هو المختار عنده فيرد عليه ، ان الوجود من حيث هو وجود ليس بجوهر ولاعرض لما عرفت، فالجوهرية والعرضيّة للماهيّات الاعتبارية مع قطع النظر عن الوجود .

وماذكره من ان الوجود لاعروض له للماهيّة بحسب نفس الامر ، بل بحسب تحليل العقل لايثبت مطلوبه ، لأن الماهيّة التى هى مغايرة للوجود بحسب تحليل العقل ، يعرض لها الجوهرية و العرضيّة ، وغاية مايلزم منه ، ان مايعرض له الجوهرية

والعرضیّة مع قطع النظر عن‌الوجود ، امر اعتباری لیس بمتحقق فی‌الخارج ، و هو حق نحن نقول به ، وقد تقدم تحقیق القول فیه .

ومنها ــ مااورده‌صاحب الاشراق ایضاً فی‌تلویحاته و حکمة الاشراق ، و هو انّه لیس فی‌الوجودات ماعین ماهیّته، فانا بعدان‌تتصور مفهومه ، قدنشك فی‌انّه ، هل‌له الوجود ام‌لا ، فیکون‌له وجود زائد ، وکذلك الکلام فی‌وجوده ، ویتسلسل الی غیر النهایة ، وهذا محال . ولامحیص الابان الوجود المقول علی الموجودات ، اعتبار عقلی . انتهی .

والجواب: ان‌الوجود الذی هو ما به‌التذوّت والتحقق، حقیقة مجهولة‌لاتحصل فی‌الاذهان ، وما حصل فی‌الاذهان ، حیثیّة من‌حیثیاته، وهو امر اعتباری. فان‌حصل حقیقة‌الوجود التی‌هی عین‌الموجود الخارجی و نفسه، لایبقی شك‌فی‌ثبوت‌الوجود‌له، لأنه نفس حقیقته .

ومنها ــ ماذکره فی‌حکمة الاشراق ، و هو ، انّه اذاکان الوجود للماهیّة و صفاً زائداً علیها فی‌الاعیان ، فله نسبة الیها ، وللنسبة وجود ولوجودالنسبة نسبة الی النسبة ، و هکذا ، فیتسلسل الی غیر النهایة .

والجواب : ان حقیقة‌الوجود لیست وصفاً زائداً علی الماهیّة ، بل هو عین الماهیّة فی‌الخارج ، و الماهیّة امر اعتباری ، نعم للعقل ان یحلل الموجود الخارجی الی ماهیّة و وجود ، وهذا الوجود هوالوجود الاعتباری الانتزاعی .

هذه عمدة ایرادات القائلین باعتباریة الوجود ، وقد عرفت جوابها . و قدذکروا ایرادات اخر لایحتاج الی ذکرها لظهور اندفاعها و عدم ورودها عند من له ادنی‌تبرّز فی‌الفن .

فثبت بحمدالله ، تعالی ، ان‌للوجود حقیقة عینیة فی‌الخارج ، و هو الأصل فی التحقق ، و الماهیّة امر اعتباری و شأن من شئونه او وجه من وجوهه . قال بعض المحققین : ان‌الوجود فی‌کل شئ امر حقیقی سوی الوجود الانتزاعی الذی هو الموجودیة (سواءکانت موجودیة الوجود او موجودیة الماهیّة) فان نسبة الوجود

الانتزاعی الی الوجود الحقیقی کنسبة الانسانیّة الی الانسان ، والابیضیة الی‌البیاض، و نسبته الی الماهیّة‌کنسبة الانسانیّة الی الضاحك[1]والابیضیة الی الثلج ، ومبدأالأثر وائرالمبدأ ، لیس‌الاالوجودات الحقیقیة التی هی هویات عینیّة موجودة بذواتها ، لاالوجودات الانتزاعیّة التی هی‌امور عقلیة معدومة فی‌الخارج باتفاق العقلاء ، ولا الماهیّات المرسلة المبهمة الذوات التی ماشمت بذواتها و فی حدودانفسها رائحة الوجود ، کما سنحقق فی‌مباحث الجعل ، من‌ان‌المجعول ای اثر الجاعل و مایترتّب علیه بالذات هو نحو من‌الوجود بالعجل البسیط دون الماهیة وکذاالجاعل بما هو جاعل لیس الامرتبة من‌الوجود ، لاماهیّة من‌الماهیّات ، فالعرض ای‌الموجود فی الخارج، لیس مجرد الماهیات من دون‌الوجودات العینیّة،کما توهم اکثرالمتأخّرین، کیف والمعنی الذی حکموا بتقدمه علی جمیع الاتصافات و منعه لطریان العدم ، لایجوز ان‌یکون امراً عدمیاً و منتزعاً عقلیاً ، والأمر العدمی الذهنی الانتزاعی لایصح ان یمنع الانعدام ، و تقدم علی الاتصاف لغیره . فمن ذلك المنع والتقدم، یعلم‌ان‌له حقیقة متحققة فی نفس‌الأمر ، وهذه‌الحقیقة هی‌التی تسمّی بالوجود الحقیقی ، وقد لمت انها عین‌الحقیقة و التحقق ، لانها شئ متحقق‌کما اشرنا الیه ، فمااکثر ذهول هؤلاءالقوم حیث ذهبوا الی ان‌الوجود لامعنی له‌الاالأمرالانتزاعی العقلــی ، دون الحقیقة العینیّة .

وقد اندفع بماذکرنا ، قول بعض المدققین : ان‌الحکم بتقدّم الوجود علی‌فعلیّة الماهیّات غیر صحیح ، لانّه لیس للوجود معنی حقیقی الا الانتزاعی .

---

۱ ــ یعنی : وجود مفهومی از حاق ذات وجودات خاصّه بنابراصالت وجودانتزاع می‌شود ، از واجب بدون لحاظ حیثیّت تعلیلی و از وجود ممکن بلحاظ تقوم آن بعلت قیّوم وجود و این وجود از ماهیت بلحاظ اتحاد آن باوجود خــارجی انتزاع میشود لذا امری خارج از ذات ماهیت است و بالحقیقة یؤول الی ان‌الوجود المنشأ لتحصل الماهیة موجود لاالماهیة المتحصّلةبه لذا ماهیات هرگز بوی وجود را در حقیقت استشمام نمی‌نمایند نه باوجود و نه بعد از وجود ماهیت مع‌الوجود نیز معدوم است.

لاتنا نقول : ماحکم بتقدمه علی تقدّم الماهیات و تقررها انما هو الـوجود بالمعنی الحقیقی العینی ، لاالانتزاعی العقلی .

و ممّا یدل علی انالوجود موجود فیالأعیان ماذکره فیالهیّات الشفاء ، بقوله: « والذی یجب وجوده بغیره دائماً انکان ، فهو غیر بسیط الحقیقة ، لان الذی له باعتبار ذاته غیر الذی له باعتباره غیره ، و هو حاصل الهویّة منهما جمیعاً فیالوجود، فلذلك لاشئ غیر الواجب غیری عن ملابسة مابالقوة، والامکان باعتبار نفسه ، و هو الفرد و غیره زوج ترکیبی » انتهی .

فقد علم من کلامه ، انالمستفاد منالفاعل امروراء الماهیّة و معنی الوجـود[1] الاثباتی المنتزع . و لیس المراد منقوله: و هوحاصل الهویّةمنهما جمیعاًفیالوجود، انللماهیّة موجودیّة وللوجود موجودیة اخری ، بل الموجود هوالوجود بالحقیقة، والماهیة متحدةمعه ضرباً مـن الاتحاد ولانزاع لأحد ، فیانالتمایز بینالوجود والماهیّة ، انما هو فیالادراك لابحسبالعین[2] . و بعد اثبات هذه المقدمة نقول : ان جهة الاتّحاد فیکل متحدین هوالوجود، سواءکان الاتحاد ایالهو هو ، بالذات . کـاتحاد الانسان بالوجـود او اتحاده بالحیوان ، اوبالعرض ، کاتحاد الانسان بالأبیض ،فانجهةالاتحاد بین الانسان و الوجود ، هو نفس الوجود المنسوب الیه بالذات ، وجهة الاتحادبینه وبینالحیوان هوالوجود المنسوب الیهما جمیعاً بالذات

۱ ـ مراده منالوجود الاثباتی ، هوالوجود المصدری المحمولی، این مفهوم‌که ازآن بوجود عنوانی نیز تعبیر نموده‌اند ، دارای مـعـنـونـی بسیط استکـه جهت نورانیت ناشی از تجلی نورالأنوار بهرنوره به‌آن اطلاق کرده‌اند و غیر محقق ازباب آن‌که به‌تنگنا افتاده ، به‌آن حیثیت مکتسبهٔ از جاعل نام نهاده .

۲ ـ لأن فیالعین امر واحد لاتکثّر فیه بالفعل ، ولی از تکثر بالقوه هیچ‌ممکنی حتی العقول مفـرّی ندادر ، لذا غیر حق همهٔ اشیاء مرکبند. وجـود منبسط نیز عاری از تکثر نمی‌باشد ،، چه آن‌که تنزلـ از مقام ذات ملازم با انحاط از مقام وحدت مطلقه است ووجود منبسط اگرچه ماهیت ندارد ولی ترکیب‌مزجی از جهت وجدان و فقدان‌گریبان‌گیر آنست ، و از جهتی این وجود اطلاقی عین حقیقت وجود است (برافکن پرده تا معلوم‌گردد) ـ لمحررة جلال آشتیانی ـــ

، وجهة الاتحاد بینه و بین الانسان و الأبیض ، هو الوجود المنسوب الی الانسان بالذات والی الابیض بالعرض، فحینئذ لاشبهة فی ان المتحدین لایمکن ان یکونا موجودین جمیعاً بحسب الحقیقة ، والالم یحصل الاتحاد بینهما ، بل الوجود الواحد منسوب الیهما نحواً من الانتساب ، فلا محالة احدهما اوکلاهما انتزاعی، وجهة الاتحاد امرحقیقی فالاتحاد بین الماهیّات والوجود، امابان یکون الوجود انتزاعیاً اعتباریاً ،و الماهیات اموراً حقیقیة کماذهب الیه المحجوبون عن ادراك طریقة اهل الکشف،واما بان یکون الماهیّات اموراً انتزاعیّة اعتباریّة ، والوجود امراً حقیقیاً عینیاً ، کماهو المذهب المنصور » انتهی، و هو یشیّد ارکان مااثبتناه[1].

المبحث السابع

فی ان المجعول بالذات ، هو الوجود دون الماهیّات او اتّصافها بالوجود . و نعنی بالوجود ، الوجودات الخاصّة التی هی ، حقایق خارجیة و منتزع منه الوجود المطلق ، لاالوجود المطلق الذی هو امر اعتباری غیر موجود فی الخارج .

اعلم : انّه اختلف آراء ارباب العقول[2] فی هذه المسألة ، فذهب المشاؤن الی ان الصادر الاول عن الجاعل هو الوجود ، و فسره من تأخر عنهم بالموجودیّة ، یعنی اتصاف الماهیّة بالوجود .

و ذهب الاشراقیون من الحکماء : الی ان الصادر الاول والمجعول بالذات هو الماهیّة ، ثم تبع ذلك الجعل موجودیّة الماهیّة . والغرض ان الجاعل فعل الماهیة، و بنفس فعله صارت موجودة ، فالاتصاف والوجود تابعان لجعل الماهیّة و لیسا

---

۱ ــ به نظر تحقیق در حمل ذاتی اولی نیز ملاك تمامیت حمل وجود است ولی وجودی که در مقام حمل ملحوظ نیست و درواقع مصحح حمل است و تحت هذا سرٌّ عظیم لأن الوجود هو الجامع بین الاجزاء الحدیة بحسب تحصل الذهنی والوجود العلمی.

۲ ــ : انه اختلفت آراء الخ .

مجعولین بالذات ، لانّها امران عقلیّان اعتباریان ، و المجعول یجب ان یکون امراً محققاً فی الخارج .

والمعروف من بعض مشایخ الصوفیّة انالمجعول بالذات[1] هوالوجود العام .

قال صدرالعرفاء الشیخ صدرالدین القونیوی : «الوجود فی حق الحق سبحانه عین ذاته ، وفی من عداه امرزائد علی حقیقته . و حقیقة کل موجود عبارة عن نسبة تعیّنه فی علم ربّه ازلاً ، و یسمّی باصطلاح المحقّقین من اهل الله اعیاناً ثابتة ، وباصطلاح غیر هم ماهیّة والمعلوم المعدوم والشئ الثابت و نحو ذلك . والحق سبحانه من حیث وحدة وجوده لم یصدر عنه الاواحد ، لاستحالة اظهار الواحد واحداً ماهواکثر من واحد ، والواحد عندنا هو الوجود العام المفاض علی اعیان الممکنات » انتهی[2].

والظاهر بل الجزم ، ان غرضه من الوجود العام ، هو الوجود المطلق المنبسط ، و سیجئ تفسیره انشاءالله تعالی ، لاالعام الانتزاعی ، فانّه قد یطلق العام عندهم علی المنبسط ، فانّه قال فی کتابه المسمّی بمفتاح الغیب الجمع والتفصیل : « ومن حیث ان الوجود الظاهر المنبسط علی اعیان الممکنات لیس سوی جمعیّة تلك الحقائق یسمّی الوجود العام ، والتجلّی الساری و حقیقة الممکنات . وهذا من تسمیة الشئ باعم اوصافه واولها حکماً و ظهوراً للمدارك تقریباً و تفهیماً ؛ الا ان ذلك اسم مطابق للامر فی نفسه » انتهی .

والمحققون من العرفاء و الحکماء[1] علی انالمجعول بالذات ، هو افراد الوجود العام التی هی حقائق خارجیّة ، و بعد الجعل ینتزع منها الماهیّة والوجود العام و

---

۱ ـ رجوع شود به رسالهٔ نصوص ط مشهد ۱۳۹۸ هـ ق ص ١٤ ، و اوائل مصباح الانس ـ ط تهران .

۲ ـ و المراد بالوجود العام هوالوجودالمطلق المنبسط علی عالم التهیّم اولاً الاول ثانیاً وهکذا بتجلی فی المراتب الخلقیة و العقل علی سبیل الاشرف فالاشرف تاآنکه این فیض ساری بصف فعال وجود میرسد ثمّ یرجع الی الله من طریق انبساطه علی المادة و الصور المتحوله تارجوع الی الحق از راه پرورش صور و متصور شدن این صور بصورت برزخی و عقلی .

اتصاف الماهیّة بالوجود ، فهذه الثلاثة مجعولات بالعرض . و قداختار بهمنیار هذا المذهب فی‌کتاب‌التحصیل حیث قال : الفاعل اذا افادالوجود ، فانّه یوجب الوجود ، و افادة الوجود هی‌افادة حقیقته لاافادة وجوده ، فان للوجود حقیقة و ماهیّة ، وکل ماهیّة مرکبة ، فلها سبب فی‌ان‌یتحقق تلک الحقیقة ، لافی حمل تلک الحقیقة علیها . مثلاً الانسان له سبب فی‌حقیقته وتقومه انساناً ، واما حمل الانسان علیه، فلاسبب‌له، و یشبه ان‌یکون الموجود الذی له علة یجب ان‌یکون مرکباً حتی یصح ان‌یکون معلولاً. وایضاً : لان‌الوجود المعلول فی‌ذاته ممکن ،فیحتاج الی ان یخرج الی الفعل، ونعنی بالمعلول ان‌حقیقته بذاته و مع اعتبار ذاته‌لیس بالفعل ، فکما انّک‌اذاتصورت معنی المثلث ، تصورت معه الخطوط الثلاثة لامحالة ، فکذلک اذا تصورت الوجود المعلول ، تصورت معه العلة » انتهی.

والیه مال المحقق الطوسی ، رحمه‌الله ، ایضاً فی‌کتاب مصارع المصارع حیث قال : « ان‌وجود المعلولات فی‌نفس‌الامر یتقدم علی‌ماهیّتها، وفی العقل متأخرعنها»

و الحق الحقیق بالتصدیق و المذهب الموافق للتحقیق من هذه المذاهب هو المذهب الاخیر اعنی مجعولیّة الوجودات الحقیقیّة . و الدلیل علیه : ان‌کلاً من الماهیة والاتصاف والوجود العام ، امر عقلی اعتباری ، والوجود یکون امراً محققاً فی‌الخارج مبایناً للجاعل ، و اعتباریة الآخرین ظاهرة و اعتباریّة الاولی ، فلما بیّنّا بالأدلة الباهرة ، ان‌الاصل فی‌التحقق هو الوجود ، و الماهیّة امر اعتباری .

و الوجود المنبسط لیس مبایناً للذات الواجب علی ماذکروه ، والمجعول بالذات یجب ان‌یکون مبایناً للجاعل .

و ایضاً یجب ان‌یکون المعلول مناسباً للعلة[1] والعلة هی محض الوجود ، فکیف

۱ـمربوط به‌صفحه قبل ـ والحق مع‌ارباب العرفان وان‌الصادر هوالوجود العام السّاری فی‌کل المجالی، لان‌الحق واحد بالوحدة الاطلاقیّة و یجب ان‌الصادر عنه واحداً حقاً بریئاً عن‌الحد، الاماهومن‌لوازم المعلولیة والتنزل عن مقام‌الوجوب.

۱ ـ واذا وجب ان‌یکون المعول مناسباً للعلة و شرط المناسبة یقتضی ان‌یکون

ـ ،

يصدر منه الماهيّة التى لامناسبة لها اصلاً. قال الشيخ الرئيس فى بعض رسائله على ما نقل عنه : الخير الاول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولوكان ذلك فى ذاته تأثيراً لغيره ، لوجب ان يكون فى ذاته المتعالية قبول تأثير الغير ، وذلك خلف ، بل ذاته بذاته متجل ، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب ، فبالحقيقة لاحجاب الافى المحجوبين ، والحجاب هو القصور و الضعف و النقص ، وليس تجليّه الاحقيقة ذاته ، اذلامعنى[1] له بذاته فى ذاته الاماهو صريح ذاته ، كما اوضحه الالهيّون ، فذاته متجل لهم ، ولذلك سماه الفلاسفة ، صورة. فاول قابل لتجليه هو الملك الالهى الموسوم بالعقل الكلى ، فان تجوهره بنيل تجليه تجوهر[2] الصورة الواقعة فى المرآة لتجلى الشخص الذى هى مثاله ، و لتقريب هذا المعنى قيل : ان العقل الفعّال مثاله ، فاحترز ان يقول مثله ، وذلك هو الواجب الحق ، فان كل منفعل عن فاعل ، فانّما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه ، وكل فاعل يفعل فى المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه و ذلك بين بالاستقراء ، فان الحرارة الناريّة تفعل فى جرم من الاجرام ، بان يضع فيه مثالها و هو السخونة ، و كذلك سائر القوى من الكيفيّات ، و النفس الناطقة انّما يفعل فى نفس ناطقة مثلها ، بان يضع فيها مثالها ، و هى الصورة العقلية المجردة ، والسيف انّما يضع فى الجسم مثاله و هو شكله ، والمسن انّما تحدد السكّين بان يضع فى جوانب حده مثال ماماسه و هو استواء الاجزاء وملاستها » انتهى .

وظهر من كلامه ان المناسبة بين العلة والمعلول لازمة التحقق ولاشك فى فقد المناسبة بين الواجب والماهيّات .

←
عينها من وجه و غيرها من وجه و هو الوجود المنبسط .

۱ ــ من المبدئية و الجاعلية والفياضية فذاته ليس الفياضيّة.

۲ ــ قوله : تجوهر الصورة. . . الخ مفعول مطلق نوعى، اى كتجوهر الصورة الواقعية فى المرآت ، كما ان العاكس ذاته ينجلى فى المرآت من دون تحول فى ذاته و تجاف عن مقامه ، كذلك الحق الاول تعالى شأنه ــ جلال آشتيانى ــ

و قال بعض العرفاء على ما نقل عنه[1] بعض الاعلام : ان كل معلول فهو مركب فى ضبعه من جهتين ، جهة بها يشابه الفاعل و يحاكيه وجهة بها يباينه و ينافيه ، اذ لو كان بكله من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً منه ، فكان نوراً محضاً ، ولو كان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال ايضاً ان يكون صادراً منه ، لأن نقيض الشئ لا يكون صادراً عنه ، فكان ظلمة محضة ، و الجهة الاولى النورانيّة يسمّى وجوداً والجهة الاخرى الظلمانيّة هى المسماة ماهية ، و هى غير صادرة عن الفاعل ، لانها الجهة التى يثبت بها المباينة مع الفاعل ، فهى جهة مسلوب نحوها عن الفاعل، ولا ينبعث[2] من الشئ ماليس عنده، ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هى جهة الموافقة ، فاحتاجت الى جهة اخرى للمباينة ، فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث مافيه من النوريّة و يباينه من حيث مافيه من شوب الظلمة ، وكما ان الجهة الظلمانيّة فى الظل ليست فائضة من النور ولاهى من النور لانّها يضاد النور ، و من اجل ذلك مواقع المباينة، فكيف يكون منه، فكذلك الجهة المسماة ماهية فى المعلول، فثبت صحة قول من قال: الماهيّة غير مجعولة ولا فايضة من العلة ، فان الماهيّة ليست الا مابه الشئ شيئاً فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل و من كل شئ ، وهو الجهة الظلمانيّة المشار اليها التى منزلة المادة فى الاجسام ، و قد اشار الى ثبوت هذا التركيب فى البسائط ، الشيخ ـ

۱ـ وقد نقل كلام الشيخ و مقالة بعض العرفاء عن الأسفار الاربعة (ط سنگی) جلد اول صفحه ۱۰۴ ، ۱۰۵

۲ ـ عقل اول که صادر از حق اوست نزد ارباب حکمت ، وجودی دارد و ماهیتی، ماهیت آن تحقق خارجی ندارد بل که تحقق آن بالعرض و متنزع است از جهت نفاد و محدودیت وجود مجعول ، چون معلول همرتبهٔ علت نمیباشد جهت وجود عقل اول بحسب فعلیت جامع کلیهٔ وجوداتی است که از طریق عقل باشیاء میرسد ، پس عقل اول مقام اجمال و مرتبهٔ جمع جمیع حقایق است و ملاصدرا باین وجه جمع بیــن مشرب عرفان و حکمت نموده است و الحق معه . اما تحقق عالم تهیم قبل از عقل اول ، این مسأله از عویصات است و تفصیل آن در مقــدمــه حقیر بر کتاب تـمهید القواعـد مذکورست و درک کنه آن مــحتاج به تلطیف در سروغور تام‌در مشرب عرفان‌وحکمت میباشد ـ جلال ـ

الرئیس فی‌الهیّات الشفاء حیث قال : والذی یجب وجوده بغیره دائماً فهو ایضاً غیر بسیط‌الحقیقة ، لان الذی له باعتبار ذاته غیرالذی له من غیره ، وهو ما حاصل‌الهویة منهما جمیعاً فی‌الوجود ، فلذلك لاشئ غیر ذات الوجود یعری عن ملابسة مابالقوة والامکان باعتبار نفسه وهو فرد الحقیقی ، وما عداه زوج ترکیبّی . انتهی .

[بیان نفی مجعولیة الوجود ، والاشارة الی صحة معلولیتاً و انهناك شکوکاً صعبة عسیرةالدفع منقوله عن مقدم الاشراقیة و السیدالداماد]

و اورد علی مجعولیّة الوجود بانّه لیس الا مفهوم عقلی اعتباری ، فلا یقع فی الخارج ، والصادر و المجعول بالذات یجب ان‌یکون عیناً خارجیاً .

ولایخفی‌ان‌هذاالایرادلایردعلی‌مااخترناه، لان المجعول بالذات عندناهوالوجودات الخاصة المحققة فی‌الخارج ، وقد صرح بعضٌ من‌قال‌بمجعولیّةالماهیّة،بانّانقول:ان الوجود الذی هو امر اعتباری ، لیس مجعولاً بالذات بل‌المجعول بالذات ، ماهو منشأ انتزاع هذا المفهوم، فالقائل بمجعولیّة الوجودان‌کان غرضه الوجودالاعتباری، فهو ظاهر البطلان ، وان‌کان غرضه من‌الوجود ماهو حقیقة عینیّة هی‌منشأ انتزاع هذا المفهوم العام ، فلانزاع له ، بل یصیرالنزاع حینئذ لفظیّاً ، لاناسمّیناهذه‌الحقیقة بالماهیّة[1] و هو یسمّیها بالوجود .

اقول : هذا حق لأنا نحن معاشر القائلین باصالة الوجود نقول : حقیقة مجهولة

---

۱ ـ ولیعلم ان‌النزاع لیس لفظیاً، بل‌النزاع معنوی، لأن‌لکل من‌القولین‌ثمرةلایترتب علی الآخر ، والقائل باصالة الماهیّة یقول بتباین المجعولات لوجود التباین العزلی بین الماهیّات . چون بنا براشتراك معنوی وجود ، حقایق وجودی در سلك حقیقت واحد و از سنخ فاردند ، و بنابراصالت ماهیات از باب تغایر مفهومی متحقق در ماهیات ، بینونت‌ه مفهومی بخارج مبدل می‌شود و هرماهیتی‌بالذات از ماهیت‌دیگرمتمیز می‌شود، درحالتی‌که مجعول بالذات از حاق ذات جاعل بالذات متنزل است و هرمعلولی قبل از تحقق بوجود خاص خود بوجودی اتم و اعلی در علت متحقق است ولی بوجودی مناسب باجوهرعلت وتنزل‌علت بصورت معلول‌ناشی از تحقق معلول‌بوجودی مناسب

←

الكنه ، و منشألانتزاع هذا المفهوم العام ، فنحن نسمّى هذه الحقيقة المجهولة بالوجود ، و هو بالماهيّة ان انالماهية بهذا المعنى ليس بالمعنى الذى ذكره القوم. و بعض من قال بمجعولية الماهية ، استدل على بطلان مجعولية الوجود ، بأنّه:

لوكان تأثير العلة فىالوجود وحده، لكانكل معلول لشئ معلولاً لغيرهمنالعلل، وكل علّة لشئ علّة لجميع الاشياء ، واللازم ظاهر البطلان ، فكـذاالملزوم . بيـان الملازمة ، ان الوجود حقيقة واحدة ، فكانت علته صالحة لعليةكل وجود ، فان الماء مثلاً اذا سخن بعد انلم‌يكن مسخّناً ، فتلك السخونة ماهيّة منالماهيّات ، فصدورها عنالمبادى المفارقة الفيّاضة اما انيتوقف على شرط حادث ، اولا تتوقف ، فانلم تتوقف ، لزم دوام وجودها ، لان الماهيّة اذاكانت قابلة والفاعل فياضاً ابداً ، وجب دوام الفيض ، واما ان تتوقف على شرط منالشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونةو ماهيّتها ، فانكان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل ، لأن ملاقاة الماء اذاكانت شرطاً لوجود البرودة و وجود البرودة مساوٍ لوجودالسخونة، فماهو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون شرطاًلوجودالآخر ، لأن حكم الامثال واحد ، ولو كان ذلك ، لوجب حصول السخونة فىالجسم عند ملاقاة الماءله ، لان الماهيّة قابلة والفاعل فيّاض والشرط حاصل عند هذهالملاقاة، فيجب‌حصول‌المعلول و يلزم منهذا حصول‌كل‌شئ حتى لايختص شئ منالحوادث بشىءبشـئ ولا بعلّة وكل ذلك باطل يدفعه الضرورة والعيان ، فظهر انالمتوقف على ذلكالشرط ماهيّة

→
با علت در مقام علت است لذا شيخ اشراق گفته است جوهر معلول ظل و سايه علـت است ولو لم‌يكن المعلول مناسباً للعلة ولم يصدر عنالعلّة لوجود هذهالمناسبة ، لجاز صدوركل شئ عنكل شئ . اين مناسبت به‌تعابير مختلف بيان‌شده است وقال‌بعضهم: العلة حدتام للمعلول ــ اى‌بحسب‌الوجود ــ و قيل : يجب انيكون فعل‌كل طبيعة مثل هذهالطبيعة و قيل : ذوات الاسباب و تعرف باسبابها . و فىالصحيفة المحمدية «قل‌كل يعمل على شاكلته » .

مه‌فشاند نور و سگ عوعوكند هركسى بر طينت خود مى‌تند.

السخونه ، فاذاکان المتوقف علی الغیر هوالماهیّة ، وکل مایتوقف علی الغیر یستدعی سبباً ، فالسبب‌سبب للماهیة لاللوجود ، فعلّةالممکنات لیست‌علّة وجودها فقط ، بل‌علّة ماهیّاتها اولهما معاً . انتهی .

وجوابه؛ظاهر ، فان‌الوجود المعلول افرادمتعددة وحقائق متکثرةمختلفةمتغایره بالتقدم والتأخر والاولویّة والأشدیّة و الغنی والفقر ، فلایکون حکمها واحداً حتی یردعلیه[1] ما اورده .

واوردایضاً علی‌قوله : فلان ماهیّة السخونة اذا لم یتوقف علی شرط وعلّة یجب دوام وجودها ، لأن‌الفاعل فیّاض ابداً ، والماهیّة قابلة دائماً ، فیجب دوام الفیض (الی‌آخره) بانّه غیر صحیح ، لأن‌القائل بمجعولیّة الوجود لیس الماهیّة عنده‌الاامراً اعتباریاً ، فکیف یکون من‌العلل القابلة ، بل‌هی مع‌قطع‌النظر عن‌الوجود، لیست‌شیئاً متحصّلاً متقوماً ، فکیف یکون قابلاً للوجود؟ فثبت و تحقق ان‌المعاول بالذات هوالوجود ، و الایرادات التی اوردوها ، مندفعة .

و اما المذاهب الآخر ، فلایکاد یصح ، لمایرد علیها ، اما مذهب من قال : ان المجعول بالذات هوالوجود العام ، فیرد علیه ، ان‌الوجود العام امر مصدری انتزاعی غیر موجود فی‌الخارج ، والمجعول بالذات ، یجب ان‌یکون عیناً خارجیاًوکیف‌یمکن ان‌یکون هذا الأمر مجعولاً بالذات ، مع ان‌منشأ انتزاعه امر محقق فی‌الخارج ، فهذا المنشأ ان‌تحقق فی‌الخارج بالجعل ؛ فهو مجعول بالذات ، وان تحقق بدون الجعل ، یکون واجباً وان اخذالعام بمعنی المنبسط ، فیرد علیه‌کما اشرنا الیه انّه‌لیس مبائناً للوجود الواجبی حقیقة ، کماذکروه ، والمعلول یجب ، ان یکون[2]مبائناًللعلّة

---

۱ ـ قائل بین حکم متواطئهٔ از حقایق و مشکّکهٔ از آن خلط نموده است ، در حقیقت متواطی عرضی حکم واحد است واگر فردی مقتضی علیت بود ، باید همهٔ أفراد علت باشند و اگر فردی مقتضی معلولیت بود ، باید حکم در همه جاری باشد، مثل این‌که برخی‌گویند چون وجود مسارق وجوب است اگر امری اعتباری‌نباشدباید همهٔ أفرادِ آن واجب بالذات باشند ، درحالتی وجوب ذاتی بمعنای ضرورت ازلی مختص مرتبهٔ اعلای وجود است و در حقایق تشکیکی هرمرتبه از وجود حکمی دارد.

۲ ـ والمعلول غیر مباین للعلة ولافرق بین‌الوجود العام و الخاص ، الابالاطلاق و ←

وسيجئ ، انشاءالله‌تعالى ، تحقيق ذلك .

لايقال : ان‌الوجود الواجبى لمّاكان بسيط الـحقيقة ، واحدى‌الذات ، فيجب ان‌يكون معلوله واحداً بسيطاً ، و على ماذهبتم اليه يكون المعـلول كثيراً متعدداً بخلاف مااذاكان المعلول هوالوجود العام ، فانّه واحد بسيط.

لانّا نقول : الصادر[1] من‌الواجب اولاً بدون الواسطة هو وجود واحد كوجود العقل الاول مثلاً ثم‌سائر الوجودات يصدر منه بالواسطة ، و هذا كمايقوله الحكماء فى‌الماهيّات .

وامّا مذهب الاشراقيّين ، فيرد عليه ان‌الماهيّات امور اعتباريّة ، كمـا حقق فلايصلح لايكون مجعولة بالذات .

و اورد عليه‌ايضاً ، بان‌الماهيّات الممكنة والطبايع الكليّة ، تشخصها ليس بحسب ذاتها ، والا لم‌يكن كليّة ، اى‌معروضاً لمفهوم الكلى فى‌العقل ، فتشخّصها انّمايكون امرزائد عليها عارض لها ، و عندالقوم ، ان‌الشئ مالم يتشخص لم يوجد ، والمحققون

←

التقييد ولذا ، الوجود المنبسط فى‌الخارج عين‌الحقايق الخاصّة ولذا قالوابأن‌الصادر عن‌الحق هوالوجود العام المطلق والوجودات المقيّدة عبارة عن‌اثره‌اى‌اثر ظهور الحق بوجود المنبسط . واين مسلم است‌كه تباين بمعناى تعدّد و يا تمايز در فيض مقدس نيز تحقق دارد ،چون وجود منبسط‌عين مقام ذات واحديت ذاتى نيست ، عين بودن بحسب اطلاق و تقييد و ظهور و خفاء است باين لحاظ وجود مقيد نيز ، عين وجود حق است و هوالاول و الآخر و الظاهر و الباطن ـ لمحرره جلال آشتيانى ـ .

۱ ـ و اعلم انه‌لايصدر عن الحق وجود ثمّ وجود الى غير النهاية باين معنى‌كه كليهٔ جهات مقتضيه و مناسبات موجوده در وجودى صرف در نهايت بساطت و تماميت متحقق باشد ، اين امر عبارتست از صدوركليه اشياء در مرتبه واحده از حـق اول تعالى ، براين مبنا مفاسدى كثيره مترتب است ، لذا بايد اذعان نمودكه عقل اول و صادر نخست بحسب وجود اشرف واكمل اشياست ، لذا وجود عقل مشتمل است برهمه اشياء بوجودى جمعى اجمالى و بمكن‌كه حقايق متميزه در وجودى واحد بيك تحقق متحقق باشند اين همان قول بصدور اصل وجود اشياست از حق و لذا قـال عزمن قائل « ومامرنا الاواحدة » و اين امر ، امر تكوينى است ـ جلال ـ

على ان التشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان امراً حقيقياً خارجياً او انتزاعياً عقلياً، لان تلك الطبيعية الكلية، نسبة جميع اشخاصه المفروضة الى الجاعل، نسبة واحدة، فمالم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن الجاعل، فالمجعول اذن اولاً وبالذات ليس نفس الماهيّة الكليّة، بل هي من حيثيّة التعيّن اوالوجود او ماشئت فسمّه .

لايقال: تشخّصها كوجودها بنفس الفاعل لابامر مأخوذ معها على وجه من الوجوه.

لانّا نقول: هذا انمّا يتمشّى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحواً من انحاء حقيقة الوجود لاالماهيّة، فان الماهيّة لمّا كانت مفهوماً كلياً يمكّن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل و غيره، فهو من حيث ذاته ان كان متعيّناً موجوداً لكان واجباً بالذات، لماترد، اذالم يكن كذلك، فمن البين انّه اذالم يكن بحسب نفسه متعيّناً موجوداً، لم يصر متعيناً موجوداً في الواقع الا بتغيير عمّا كان هو اياه في نفسه ضرورة انّه لو بقى حين على ماكان عليه في حد ذاته، ولايتغير عمّا هو في نفسه، لم يصر متعيّناً موجوداً ولو بالغير، والتغييراما بانضمام ضميمة كالوجود، واما بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعديّة ذاتيّة، والأول باطل عندهم، والثانى يلزم منه انقلاب الحقيقة، وهو ممتنع بالذات » انتهى. وهو جيّد هذا .

[استدلال اتباع صاحب الأشراق الشيخ السعيد الشهيد على اصالة المهية]

ثم ان الاشراقيين القائلين بمجعولية الماهيّات، استدلّوا على مذهبهم ب: ان كل واحد من الوجود والاتصاف، امر عقلّى غير موجود فى الخارج، والمجعول بالذات يجب ان يكون عيناً خارجيّاً، فالجاعل يبدع الماهيّة اولاً، وهذا الجعل يستلزم موجوديّة الماهيّة، وكل من الوجود والاتصاف مجعول بالعرض، و هذا الحكم مطرد فى جميع الذاتيات ولوازم الماهيّات، فان جعلها تابع لجعل الماهيّة، ولايحتاج الى جعل جديد، وكذا الحكم فى كون الذات ذاتاً، فان ذات المعلول كالانسان مثلاً،

اذا صدرت عن علّة ، لايحتاج بعد صدورها الى جاعل يجعل تلك الذات اياها ، بل ذلك تابع لصدورها ، وليس مجعوليّة الذات و لوازم الماهيّات بجعل مؤلف ، ولا بنفس ذلك الجعل البسيط ، على مااختاره المحقق الدوانى . انتهى ، ماذكروه .

و الجواب على ماعرفت ان الوجود المجعول ليس امراً اعتبارياً ، فهو مجعول بالذات للادلّة التى ذكرناها ، والماهيّات وسائرماذكر من لوازمها و الذاتيات وكون الذات ذاتاً مجعولات بالعرض ، فان الوجود اذاكان امراً محققاً فى الخارج و ساير ماذكر اموراً اعتباريّة ، فلامفر الاان يكون الوجود مجعولاً بالذات و ساير ماذكر مجعولات بالعرض .

[بيان بطلان مذهب القائل بالإتصاف]

و اما مذهب المشائين ، فيرد عليه ان المجعول بالذات ، لوكان هو الاتصاف دون الوجود و الماهيّة ، فاما ان يكون كل من الماهيّة والوجود اواحدهما عيناً محققاً فى الخارج ، اويكون كلاهما من الأمور الاعتباريّة ، فعلى الأول يلزم تعدد الواجب ، لانالانعنى بالواجب الاالموجود الخارجى الواقع بلاجعل جاعل .

و على الثانى ، يلزم اعتباريّة جميع الموجودات المجعولة ، لأن الاتصاف امر اعتبارى ، وكذا الماهيّة والوجود على هذا التقدير .

فان قيل : الاتصاف عين خارجى مجعول بالذات ، والوجود والماهيّة مجعولان بالتبع .

قلنا : فالاتصاف يكون حينئذ ماهيّة من الماهيّات ، او وجوداً خاصاً من الوجودات على اختلاف المذهبين ، لأنالانعنى بالماهيّة اوالوجود الخاص عيناً خارجياً ، فيلزم مجعوليّة الماهيّة اوالوجود .

ثم ان كان مجعوليّة هذاالوجود اوالماهيّة التى هى الاتصاف ، عبارة عن مجعوليّة اتصاف هذه الماهية بالوجود ، يلزم التسلسل ، ويرد ايضاً على هذا التقدير عدم

موجوديّة الماهيّة التى فرضت موجودة ، بل يكون الموجود ماهيّة اخرى هى الاتصاف .

[بيان استدلال المشائية في مجعولية الاتصاف]

ثم ان المشائين استدلّوا على مذهبهم، با نمناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان، والامكان ليس الاكيفيّة نسبة الوجود الى الماهيّة ، فالمحتاج الى الجاعل واثره التابع له اولاً ليس الاالنسبة .

والجواب: انالمناطفى الامكان انلايكون ذاتالممكن منحيث هومنشألا نتزاع الوجود عنه ، بليكون ذلك بملاحظة صدورها عن علتّه ، بخلاف الوجوب .

واستدلوا ايضاً، بانالوجود زائد على الماهيّات ، والماهيّات من حيث هى لايمكن ان يصير مصداقاً لحمل الموجود عليها ، والالم يكن فرق بينه وبينالذاتيات، اذاكان المجعول بالذات نفس الماهيّة ، يلزم انيكون مصداقاً لحملالموجودعليها، و هو خلف .

و الجواب : اما منقبل الا شراقيّين ، فبان نقول : انالماهيّة قبل المجعوليّة لايمكن انيكون مصداقاً لحمل شئ عليها ــ لاالذاتيات ولا العرضيّات ــ فاذا صدرت عن علتها وصارت مجعولة ، تصدق عليها الذاتيات بلاملاحظة حيثيّة منالحيثيّات ، فصدق الذاتيّات عليها بمجرد التوقيت (اىفىوقتكونها مجعولة) و يصدق عليها الوجود بملاحظة صدورها عن علتها ، وهذهالملاحظة خارجة عن نفس الماهيّة،ولكن الصدق المذكور موقوف عليها ، فهذا الصدق بمجرد التوقيف لاالتقييد .

و اما منقبل القائلين بالمذهب الذى اخترناه ، فالجواب اظهر .

و استدلوا ايضاً بانسبقالماهيّة علىالوجود ، ليس مناقسام السبق الخمسة التى ذكرها القوم .

والجواب : اناقداشرنا الى انلكل منالماهيّة والوجود تقدماً على الآخر ،

فتقدم الوجود على الماهيّة هى ملحق بالتقدم الذاتى ، و تقدم الماهيّة على الوجود قسم آخر من التقدم يسمّى بسبق الماهيّة ، هذا على ما اخترناه .

و اما على مذهب المشائين، فالتقدم بالماهيّة فقط. ثم لايخفى ان اتصاف الماهيّة بالوجود ، يستلزم تقدم الموصوف على الصفة ، فان ثبوت شئ لشئ فرع لثبوت المثبت له ، فيجب على مذهبهم ايضاً ان يكون الماهية متقدمة على الوجود ، و يرد عليهم مااوردوه .

و من ادلتهم ، ان الممكن قبل صيرورته موجوداً يجوز سلبه عن نفسه ، لأنه قبل صيرورته موجوداً معدوم صرف ، و يجوز سلب المعدوم عن نفسه بناءاً على صدق السالبة بانتفاء الموضوع. وورد فى الأسماء الالهيّة «ياهو يامن هو، يامن لاهو الاهو».

واجاب عنه بعض الاعلام المحقّقين ب: «ان جواز سلب المعدوم عن نفسه لايستلزم جواز سلب الممكن مطلقاً عن نفسه ، و عدم اعتبار الوجود لايوجب اعتبار العدم ، و صدق الشئ على نفسه حين الوجود لايوجب صدقه عليها بشرط الوجود ، فحمل الذاتيات على الموضوع ، مادامت المجعوليّة والموجوديّة، و حمل الوجود والذات فى الحقيقة الواجبة نفس ذاته الأزلية السرمديّة من دون توقيت و توقيف و تقييد ، و بهذاالاعتبار ينحصر الهو ــ المطلق ، فيه تعالى ولم يكن هوالاهو ، فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه » انتهى ، هذا.

ثم وجّه بعض المحقّقين مذهب المشائين ، بان اتصاف الماهيّة هو جعل مركب، والأثر المترتب عليه هو مفادالهيئة التأليفيّة الحمليّة ، فيستدعى مجعولاً ومجعولاً انيه ، ولايرجع هذا الجعل الى الجعل البسيط كنفس التلبّس اوالصيرورة اوالاتصاف ، لأنها امور اعتبارية لايتعلّق بها الجعل ،وغير خفى ان الغرض من مفادالهية التركيبيّة ان كان هوالاتصاف ، فهو امر اعتبارى ، وان كان امراً مجملاً يحلّله العقل الى الماهيّة والوجود ، فيكون المجعول بالذات منهما ماهوالمحقق فى الخارج . وليس هذا الاالوجود .

ثم لايخفى، ان هنا احتمالاً خامساً لم يذهب اليه احد ظاهراً، وهو الجعل المركّب

للماهيّة ــ كجعل الانسان انساناً مثلاً ــ لأن ثبوت الشئ لنفسه ضرورى . فالانسان اذا لم يكن فى حدذاته انساناً ــ وجعله الجاعل انساناً ، يلزم سلب الشئ عن نفسه ، بل الجاعل يوجده ، و بمجرد وجوده واجب الانسانيّة ، ولايحتاج الى جعله انساناً . والى هذا اشار الشيخ الرئيس فى جواب بهمنيار : ان العلّة لم يجعل المشمش مشمشاً ، بل جعله موجوداً . ولهذا قال الحكماء : الجوهر جوهر لنفسه ، والعرض عرض لنفسه. و ليس غرضهم من هذا الكلام ، انّه لايحتاج الى الجعل والتأثير مطلقا ، بل غرضهم ، ان جعله تابع لجعل الماهيّة ، بمعنى ان الماهيّة اوالوجود مجعولة بالذات ، وجعله ايّاه تابع لهذا الجعل ، ولا يحتاج الى جعل جديد ، وكذاالحكم فى الذاتيّات و لوازم الماهيّات ، فان جعلها تابع لجعل الذات ، فليس جعلها بجعل جديد حتّى يصير الجعل مؤلفاً ، ولا بنفس الجعل البسيط كماظنه المحقق الدوانى ومتابعوه ، فجعل الذات ذاتاً عرضى ، وكذا جعل الذاتيّات و لوازم الماهيّات مجعولة بالعرض ، ولا يحتاج الى جعل عليحدة ، فكما ان الضرورة الأزلية يدفع الحاجة الى العلّة ، فكذلك الضرورة الذاتيّة ، والفرق بينهما ان الاولى لايحتاج الى الاحتياج التبعى ، بخلاف الثانى. فاختلاف الوجودات التى هى الملزومات والموصوفات ، انّما هو لأجل اختلاف الذاتيّات و العرضيّات التى هى اللوازم والصفات ، واما اختلاف اللّوازم والصفات ، فانّما هو لأجل انفسها ، لان مبدعها ابدعها مختلفة . مثلاً : اختلاف الأبيض والاسود لاجل السواد والبياض ، واما اختلاف السواد والبياض ، ليس لاجل شئ آخر ، والالزم التسلسل ، بل اختلافهما لاجل نفسهما . والى هذا اشار الامام ابى عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ، حيث قال : لوعلم الناس كيف بدء الخلق لم يلم احد احداً[1]

---

١ ــ يمكن حمل كلام الامام على معنى ارفع من هذا ، لانه ، عليه السلام تكلّم من مطلع كتاب الوجود و قال ، ان لكل اسم الهى اثر خاص يرجع الى ذاته ، لآن الاسماء من تعيّنات ذاته و تعيّنه تعالى باسم و تجلّيه من هذا الإسم فى مظهر خاص ــ سعيداً كان اوشقياً ــ ملكاً كان اوشيطاناً ــ غير معلّل بشئ ولايسئل عمايفعل ، لان المناسبة بين الأسماء و الاعيان ايضاً غير مجعولة ــ والحق يتجلى فى الكل وان تجليه بالآخرة ←

ثم ان‌الصفات هی‌متعلقات التکلیف هی‌العرضیّات، دون الذاتیّات فلایلزم‌الجبر فی‌التکلیف ، و بهذا یندفع‌کثیر من‌الشبهات ، فتدبّر .

ثم الظاهر من‌العبارة المنقولة من‌الشیخ ان‌المجعول بالذات هوالاتصاف مع‌انّه لیس قائلا بالجعل المرکب للماهیّة والوجود ، بل هو مصرح بالجعل البسیط ، فغرضه من هذه العبارة ، ان‌المجعول بالذات الماهیّة او الوجود، والآخر لایحتاج الی‌جعل، بل جعل احدهما ، مستلزم لجعل الآخر . هذا

[بیان طریقة صدرالحکماء فی‌هذه المسألة]

واعلم : ان‌العارف الشیرازی قدصرح بان المجعـول بالذات هی الوجـودات الخاصّة التی[1] هی‌امور محقّقة فی‌الخارج، فقال فی‌مناقضة ادلة الزاعمین بان‌الوجود،

→
یرجع الی امر ذاتی .

جهان چون خط و خال وچشم‌ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست

ولایسئل عن السعید والشقی بمعنی انه‌لم جعل الشقی شقیاً والسعید سعیداً ، وان الاستعدادات فی حضرة‌العلم‌غیر مجعولة بـلامجعولیة الاسماء الباطنة فی‌الاعیان و الحق و الباطن فی‌الاسماء و الصفات ـ گرابروی توراست بدی کج بودی ـ و هذا لایوجب الجبر ولایوجب رفع‌المؤاخذة وانه قال «لیهلك من هلك عن بیّـنة و یحیی من یحیی‌عن‌بینة و ما ظلمهم‌الله و لکن‌کانوا انفسهم یظلمون»،کمالایسئل عـن‌البیاض و السواد ـــ لمحرره جلال آشتیانی ـــ

۱ ـ کلام محقق شیرازی در این‌که مجعول وجود عام است یا وجودات خاصه ، یعنی اول صادر عقل اول است یا وجود منبسط ، باید رجوع شود بکلمات او . در این‌که وجود عام مجعول است و اول صادر وجود مطلق است یا عقـل اول ، محـل اختلاف است ، صدرالحکما جمع کرده است بین دو قول و حق با اوست ، چون عقل اول در مقام ذات اجمال وجود عام ، و وجود مطلق عام تفصیل این وجودست و فیض اقدس باوجود منبسط از جهتی متحدست و تعیّـن خلقی او همین وجودست و ملاك مجعولیت آن ، انحطاط این وجودست از مقام واجبی و مرکب است از جهت فقدان و وجدان بترکیب مزجی و لازم نیست هرمعلولی دارای ماهیت باشد . مؤلف به‌جهت تنزل این وجود از مقام واجبی توجه نفرموده است لذا قائل شده است به مجعولیت
←

لایصلح للمعلولیّة :

واستدل بعض الناس علی کون الوجود غیر صالح للمعلولیّة بوجوه من الدلائل یبتنی علی کون الوجود امراً اعتباریاً و عارضاً او نسبیّاً ، فلاتوصف بالذات بالحدوث والزوال و الطریان ، بل الماهیّة هی الموصوفة بهذه الصفات . مثلاً یقال : الانسان موجود وحادث او معدوم وزائل ، لاالوجود ، اذلایرد علیه القسمة ، فکیف یمکن ان یجعل الوجود وحده هو المعلول ، و نحن فککناه هذه العقدة فی مباحث الوجود . انتهی .

وفك العقدة ، هو ان الوجود الاعتباری هو الوجود المطلق المصدری ، وهو لیس معلولاً بالذات ، والمعلول بالذات هو الوجودات الخاصة التی هی افراد الوجود المطلق ، وهی امور محقّقة فی الخارج .

وقال ایضاً فی جواب استدلال بعض من استدل علی ان الوجود لایصلح للمعلولیّة:

ان الوجود وان کان حقیقة واحدة الا ان حصصها و مراتبها متخالفة بالتقدم و التأخر والحاجة والغنی ، و قدمر بیان هذا[1] فی اوائل الکتاب ولو کان الوجود ماهیّة کلیّة نوعیة یکون لها افراد متماثلة ، لکان لهذا الاحتجاج وجه ، وقد علمت : ان الوجود لیس له ماهیة کلیّة فضلاً عن ان یکون نوعاً اوجنساً او عرضیّاً، نعم ینتزع منه امر مصدری تعرض للماهیّات عن اعتبار العقل ایاها ، وهو لیس من حقیقة الوجود فی شیء کمامر مراراً ، فوجود کل ماهیّة بنفس ذاته یقتضی التعیین بتلك الماهیّة ،

→

وجودات خاصّه . و قدقیل ، ان الوجود العام ــ از باب آن‌که نفس ظهور حق است منشأ جعل وجودات مقیده است و خود مجعول نیست ، درحالتی‌که حدیث صادر از مقام امامت : خلق الاشیاء بالمشیّة بنفسها دلالت دارد براین‌که مشیّت مجعول بالذاتست، چه‌آن‌که‌مراد از مشیت درروایت ــ کلمهٔ کن ــ وجودی است نه مشیت ذاتی و علم عنائی واراده حق و علم به‌نظام کل ــ لمحرره الآشتیانی ــ .

۱ ــ ای مرّ فی اوائل کتاب الاسفار و مانقل عنه المؤلف البارع ، مذکور فی اواخر مباحث الجعل و المستدل ه و الخطیب الرازی ج ش .

لابسبب زائد ، و مع ذلك معنى الوجود غير معنى الماهيّة ، وادراكه يحتاج الى تلطف[1] فى السر ، فالوجود بماهو وجود ، وان لم تضف اليه شئ غيره ، يكون علّة و يكون معلولاً ويكون شرطاً و مشروطاً ، والوجود العلى غبر الوجود المعلولى ، والوجود الشرطى غير المشروطى، كل ذلك بنفس كونه وجوداً بلاانضمام ضمائم انتهى. كلام الأسفار .

وقال ايضاً فى مقام البحث مع القائلين بان اثر العلّة، هو صيرورة الماهيّة موجودة، اعنى المشائين :

اعلم ان مدار احتجاجهم و مبناه على ان الوجود امر عقلى اعتبارى معناه الموجوديّة المصدريّة الانتزاعيّة كالشيئيّة الممكنيه ونظائرهما، و نحن قدبينّا لك، ان الوجودات الخاصة امور حقيقيّة ، بل هى احق الاشياء بكونها حقائق ، والوجود العام امر عقلى مصدرى كالحيوانيّة المصدريّة ، والفرق بين القبيلتين ممّا لوّحنا اليه آنفاً ، واذا انهدم المبنى ، انهدم البنيان .

وقال ايضاً : فان قلت ، لم لايكون الاثر الاول للجاعل اتصاف الماهيّة بالوجود، كما هو المشهور من المشائين ؟ .

قلت : هذا فاسد من وجهين : الاول ــ ان اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون امراً موجوداً ، والاتصاف باى معنى اخذ ، فهو اعتبارى لايصلح كونه اثراً للجاعل .

ثم قال بعد كلام : فقد انكشف ان الصوادر بالذات هى الوجودات لاغير ، ثم العقل يجد لكل منها نعوتاً ذاتية كليّة مأخوذة من نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها ، وتلك النعوت هى المسمّاة بالذاتيات ، ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجوديّة المصدريّة. وهذا معنى ماقاله المحقق الطوسى فى كتاب مصارع المصارع : ان وجود المعلولات فى نفس الأمر متقدم على ماهيّاتها ، وعندالعقل متأخّر عنها .

---

١ ــ تلطيف فى السرّ .

وقال ایضاً : وقال بعض المدقّقین ، انتأثیر القدرة فیالماهیّة التی هی بعینها الموجود حتی یکون اثر الفاعل مثلاً هوالسواد الذی هو نفس الموجود لاوجوده ، ولا اتّصافه بالوجود ، ولاحیثیّة الاتّصاف ، لکن العقل ینتسب السواد الی الفاعل منحیثانّهموجود، لامنحیثانّهسوادمثلاً، فنقول، هوموجودمنالفاعل، ولانقول هوسوادمنهاوعرضمنه. انتهیکلامبعض المدقّقین.وبعدنقلهذهالعبارةقال: وهوکلام حق لوکان المعنی بالموجود فیه هوالوجود الحقیقیّ الموجود بنفسه لابامر عارض کاضافة المضاف بنفس ذاتها لاباضافة اخری عارضة لها و غیرها منالاشیاء و هذا القائل غیر قائلبه، بلالموجود عندهمفهوم بسیطکلّی شاملللجمیع، بدیهیالتصوّر، ولاشك انالموجود بهذا المعنی لیس اثراً للفاعل ، لکونه اعتباریاً محضاً . انتهی .

و هذهالعبارات یدلّعلی انالمجعول بالذات یجب انیکون امراً موجوداً محققاً فیالخارج ، والوجود المطلق لیسکذلك ، فیجب انیکون المعلول هوالوجودات الخاصّة التی هیافراده ، وهی محقّقة فیالخارج. والغرض الاشارة الی مذهبه فی الجعل ، ونقل عباراته فیهذه المسألة ،هو ان تعرف ان مذهبه فیالجعل انالمعلول یجب انیکون امراً محققاً فیالخارج ، و هذا مناف لبعض ماذکره واختاره فیمبحث وحدة الوجود ، فلیکن هذا فیذکرك حتّی نشیر فیموضعه الیکیفیّة المنافاة ، و کذانشیر الی بعض آخر منالمسائل التی اعتقده ، و هو مناف لما صرّح بهفیمسألة وحدة الوجود .

المبحث الثامن

فیانتشخص الوجودات بماذا ، وبای شیء[1] بتخصّص الوجودات ؟

---

۱ ــ و قدیقال ، انتشخص الماهیات الممکنة بماذا ؟ و قدیقــال ، ان تشخص الوجودات بماذا ؟ این معلوم استکه تشخص ماهیات بوجود خاص مضاف بماهیت و یا مفاض بماهیاتست و تشخص اصل وجود بنفس ذات وجود است و قهراً تخصص ←

اعلم : انّه عرف المشخّص بوجوه :

الأول ـ مايكون بحسب ذاته مانعاً من فرض الاشتراك والحمل على كثيرين.

والثاني ـ مايصير سبباً لامتياز الشخص عن جميع الموجودات المتغايرة .

والثالث ـ ماهو معدلحدوث الشخص .

اذاعرفت هذا فاعلم ، انه اختلف ارباب العقل فی ان تشخص الموجودات بماذا؟ فذهب المعلم الثانی الی ان المشخّص هو نحوالوجود، فكل وجود ، من الوجودات الخاصّة متشخص بنفس ذاته ونحو وجوده ، ولو قطع النظر عن نحو وجوده فالعقل لايأبی عن تجويز الاشتراك .

وقد نقل عن المعلم الاول ايضاً : ان المشخص هو نشأة الوجود . و ذهب جمع آخر الی ان المشخّص هو العوارض الماديّة المتقدمة علی الشخص او المقارنة لوجوده.

وذهب بعض الی ان المشخص هو جزء تحليلی لذات الشخص ، مجهول الحقيقة و الاسم ، و نسبة الی الشخص كنسبة الفصل الی النوع . واختاره سيد الحكماء المتأخرين .

وذهب بهمنيار الی ان المشخص فی الماديّات هو الوضع مع اتحاد الزمان . و ذهب جمع ، الی ان المشخّص هو الفاعل .

اقول : يرد علی مذهب من قال ، ان المشخّص هو العوارض المادية ، انّه يمكن الاشتراك بين متعدد فی جميع العوارض الماديّة سوی الوضع فی زمان واحد، كقطرات الماء المساوية فی الاشكال والمقادير ، وكشخصين من عين الاحول .

و اما مذهب بهمنيار ، فيرد عليه انّه يمكن ان يكون الشخص المادی مانعاً من فرض الشركة ، بدون اعتبار وضعه .

→
آن نيز بوجود خواهد بود ملاحظهٔ حيثيّت تعليلی در وجودات خاصّه لأن تقومها بالعلّة والجاعل الحق مقوم المعلول ، و المعلول متقوم بالعلة و العلّة بمنزلة امر امر داخل فی ذات المعلول اتم من تقوم النوع بالجنس و الفصل ـ لمحرره جلال ـ .

واماما اختاره السیّد ، فیؤل عندالتحقیق الی مذهب الفارابی ، وکذا مـاقیل : ان المشخص هو الفاعل ، فیؤل ایضاً عندالتحقیق الی مذهب الفارابی ، والا لم‌یکن له معنی محصل، فحینئذ فالحق مااختاره المعلم الثانـی ، و یوضحه ان الوجـودات الخاصّة الصادرة من المبدأ الاول تعالی شأنه مختلفة بالتقدم والتأخر والکمال والنقص والشدة والضعف والاولویة والاقدمیّة، و هذه الامور هی نحو الوجود وبها یتحقّق منع الشرکة ، و بها یحصل الامتیاز بینها .

ثم‌بعد ذلک ینتزع من‌هذا الوجودات، الماهیّات التی هی‌الموضوعات‌للوجودات وکذا ینتزع منها العوارض المادیّة ، و هذه من توابع نحو الوجود ، فالماهیّات و العوارض المادیّة وان حصل بها الامتیاز فی الجملة الا انها لیست فی‌الحقیقة مـن المشخصات لانّها تابعة لنحو الوجود الذی هو المشخص فی‌الحقیقة ، وکذا لایحصل بها الامتیاز کلیّاً لتخلفه فیما ذکر و فی‌الواجب تعالی شأنه ، فانّه لیس له ماهیّة و عوارض و مع ذلک متشخص بذاته ، فلیس تشخّصه وتعینه الا بنحو وجوده الاقدس و هو الوجود الغنی التام و فوق التمام .

وقداختارصاحب الاشراق ایضاً هذا المذهب، فانّه قال فی المطارحات: الاشخاص بذواتها متشخصّة ومانعة من وقوع الشرکة . ثم‌ان نظر من قال : ان المشخص هـو الفاعل الی ان نشاةالوجود من‌الفاعل ، فهو المشخّص . و هذاحق ، الا ان العلّة القریبة للامتیاز هو نحو الوجود . فالظاهر ــ ان غرض هذا القائل، ان الفاعل‌لماکان سبباً لماهو المشخص حقیقة ، فیمکن الحکم علیه ایضاً بانه مشخّص .

و اماالسیّد[1] وموافقوه ، فنظر هم الی ان‌نحوالوجود جزء تحلیـلی للشخص ،

---

١ ــ والسید لمااعتقد انه‌لیس الوجود لمکان اعتباریته فرداً ، لافی‌الخارج ولافی الذهن ــ کمانقول فی‌المهیّة ــ فهوبمنزلة جزء تحلیلی للانسان المتحقق المـجعول الصادر عن‌الجاعل . سبب اعتقاد میرصدر شیرازی قول باصالت ماهیت است و بنابر اصالت ماهیت وجود مطلقاً فرد و واقعیت ندارد و ملاک اتصاف ماهیت بوجود افاضة وجود بماهیت و یاعروض وجود بماهیت در نحوی از انحاء تحقق نیست و چون در

←

نسبته اليه، كنسبة الفصل الى النوع، ولولم يحمل الجزء التحليلى على نحوالوجود، لم يبق له محمل صحيح .

المبحث التاسع

فى ان الممكنات موجودات متعددة

متكثرة ، و وجوداتها كذلك ، ولهاكثرة حقيقيّة فى الخارج ، و ليس تعدد الممكنات و تكثّرها بمجرد الفرض والاعتبار ، كما يستفاد من كلام بعض الصوفيّة.

و الدليل على ذلك البديهة والوجدان ، ولايحتاج الى اقامة البرهان ، كيف ، و تكثّر الممكنات ، امر مشاهد محسوس ، وانكار ذلك يؤدى الى السفسطة و خلع احكام العقل . مع انه ، حاكم عدل و احكامه صادقة ، وقد صرّح العرفاء والحكماء بان العقل حاكم لايعزل .

قال عين القضاة الهمدانى فى الزبدة [الحقايق] : « واعلم ، ان العقل ميزان صحيح و احكامه يقينيّة لاكذب فيها وهو عادل لايتصور منه جور » .

و نقل صاحب فصل الخطاب عن الغزالى انه قال :واعلم انّه لايجوز فى طور الولاية ، مايقضى العقل باستحالته ، نعم يجوز ان يظهر فى طور الولاية مايقصر العقل عنه ، بمعنى انّه لايدرك بمجرد العقل ، ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين مالا يناله العقل ، فهو اخس من ان يخاطب فيترك وجهله . انتهى . و قدصرح ايضاً بذلك[1]

→
مقابل اين سئوال قرار گرفته استكه اصلاً مفهوم و معناى وجود ازكجا ظاهر شده است و مصحّح حمل مفهوم وجود برماهيت چيست ؟ جواب گفته است ملاك اتحاد ماهيت است با مفهوم كلى وجود ولاغير باين معناكه وجود از مفهوم خارج نمى‌شود و مطلقاً مصداق ندارد . ويرد عليه انه يلزم ان يكون حمل الوجود المصدرى على الماهيّة حملاً اولياً ولم يقل به احد . . . لذا سيد بايد اعتراف كندكه از براى وجود واقعيتى است و بتحقيق هردو نتوان تفوه نمود ـــ جلال الدين آشتيانى ـــ .

۱ ـــ و اعلم ان هناك طوراً وراء طور العقل وليس للعقل جولان فى هذا الميدان
←

سائر العرفاء والحكماء .

ثم ان تكثّر الموجودات امر محسوس مشاهد لايقبل الشك والشبهة واما تكثر الوجودات ، فقد عرفت ان الوجود حقيقة مقولة على افرادها بالتشكيك، وافرادها، امور محقّقة متعددة مختلفة بالتقدم والتأخر والشدة والضعف ، وعرفت فى مبحث الجعل ايضاً انالمجعول بالذات هوالوجودات الخاصة المتكثرةالمحققة فىالخارج، و المحقّقون من العرفاء قدصرّحوا بتعدّد الموجودات و تكثرها ، وكذا صرّحوا بتعدد الوجودات تعدداً حقيقياً ، فان معظم مشايخ الصوفيّة قدصرّحوا بانالتوحيد على اربعة مراتب ، وان وقع بين طائفة منهم اختلاف فى تفسير بعض المراتب ، فالمرتبة الاولى المسمّاة بالتوحيد الايمانى علىتفسير جمع منهم، هىاثبات وحدانيّة الواجب ، تعالى شأنه واثبات صفاته و آثاره ، والاقرار بجميعذلك، والاقراربالانبياء والاوصياء و جميع ماجاؤابه ، منعندالله ، و بالجملة ، ملاحظة الكثرات بحيث يوضع كل واحد منها فىموضعه[1].

والثانية ، وهى المسمّاة بالتوحيد العلمى ، و هى ملاحظة ذات واجبة بسيطة فىكل شئ واستناد جميع ماسواهااليها ، بحيث يرى العارف انالمؤثر فىالوجود ليس الاذاته الاقدس وليس سواه منشأ اثر و مبدأ فعل، والعارف فىهذهالمرتبة ، يرى الكثرة الا ان ملاحظته مقصورة على مبدعها وباريها .

الثالثة ، و هى المسمّاة بالتوحيد الحالى و هى ان يشاهد العارف جميع ماسواه مضمحلاً عندالذات الاقدس ويرتفع عنده جميع الرسوم والقيودات بل كان نسبة

→
و معذلك نذعن بعدم تحقّق كشف يخالفه العقل الصريح .

١ ــ وقد صرحوا بانه لامجاز فىالوجود ، و ماقيل انوجود ماسوى الحق باطل ، فالمراد ، ان الحقايق الممكنة مع قطع النظر عن تجلى الحق اوهام ، و لكن مع تجليّه و ظهوره فالكل حق و حقيقة با اين وصف وحال اهل عرفان تصريح كردهاند ، بهاعتباريت ماسوىالله ، وانوجود ماسوىالله مجاز و باطل ، وگفتهاند : وحدت حقيقى وكثرت اعتبارى است و وجود ممكننيزمثلماهيت آن حقيقت ندارد .

الاشياء اليه كنسبة انوار الكواكب الى نورالشمس عند ظهورها ، فانه اذا طلعت الشمس وانبسط نوره يضمحل عند نوره جميع انوار الكواكب بحيث لايرى الناظر انوارها مطلقاً ، فكذلك الموحد بالتوحيد الحالى لمّا غلبت على سرّه اشعّة ضوء نورالأنوار وبهرته ، لايشاهد غيره ولايرى ماسواه .

الرابعة ، وهى المسمّاة بالتوحيد الالهى ، وهوكون ذات الواجب ، تعالى واحداً بسيطاً محضاً منزهاً عن التركيب والتكثّر فى الأزل والابد من غير تغيّر و تبدّل فيه من صدور الأفعال عنه ، و هذا القسم من التوحيد لايعتبر بالقياس الى عارف من العرفاء، بل هو للذات الاقدس ، والمراتب الثلاث الاول تعتبر بالقياس الى العارفين . و غير خفى ان اثبات هذه المراتب من التوحيد موقوف على اثبات التكثّر الحقيقى والتعدّد الواقعى للاشياء الممكنة والوجودات الخاصّة العينيّة ، كيف لا ، والتكثّر الحقيقى متحقّق فى المرتبتين الاوليين فى نظر العارف ، و فى المرتبة الثانية وان لم يكن فى نظره ثابتاً الا انّه متحقق فى الخارج والواقع ، و من هنا يستنبط محمل صحيح لوحدة الوجود و سنشير اليه ، انشاءالله فى موضعه .

و قال الشيخ العارف ابوحامد الغزالى على مانقل عنه : والمرتبة الرابعة فى التوحيد ، ان لايرى فى الوجود الا واحداً، وهو مشاهدة الصديقين ويسميّه الصوفيّة الفناء فى التوحيد لانّه من حيث لايرى الا واحداً لايرى نفسه للفناء فى توحيده بمعنى انه فنى عن رؤية نفسه .

فان قلت : كيف يتصور ان لايشاهد الا واحداً و هو يشاهد السماء والارض و سائر الاجسام المحسوسة ، وهى كثيرة .

فاعلم : ان هذا غاية علوم المكاشفات وان الموجود الحقيقى واحد، وان الكثرة فيه فى حق من يفرق نظره ، والموحد لايفرق نظره رؤية السماء والارض و ساير الموجودات ، بل يرى الكل فى حكم الشئ الواحد ، و اسرار العلوم المكاشفات لايسطر فى كتاب ، نعم ذكر مايكسر سورة استبعادك ممكن ، و هو ان الشئ قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة و اعتبار و يكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحداً ،

و هذاكما ان‌الانسان كثيراذا نظر الى روحه و جسده وسائر اعضائه و هو باعتبار آخر و مشاهدة اخرى واحد ، اذيقول انّه انسان واحد ، فهو بالاضافة الى انسانيّة واحد ، وكم من شخص يشاهد انساناً ولايخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه و تفصيل روحه وجسده ، والفرق بينهما ، فهو فى‌حالة الاستغراق والاستهتار ، مستغرق فى واحدليس فيه تفرق وكانّه فى عين‌الجمع ، والملتفت الى الكثرة فى‌تفرقة وكذلك كل مافى‌الوجود له اعتبارات و مشاهدات‌كثيرة مختلفة ، وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد و باعتبار آخر سواه‌كثير ، بعضه اشدّكثرة من بعض ، ومثال الانسان وان‌كان لايطابق الفرض ولكن بينه فى‌الجملة‌كشف الكنز ، ويستفيد من هذا الكلام ترك الانكار والجحود بمقام لم‌يبلغه ويؤمن به ، ايمان تصديق فيكون لك من حيث انّك مؤمن بهذا التوحيد ، نصيب منه ، وان‌لم يكن ماآمنت به‌صفتك ، كما انك اذا آمنت بالنبوة‌كان لك نصيب منها بقدر قوة ايمانك ، وان‌لم‌يكن بينا و هذه المشاهدة التى لايظهر فيها الاالواحد الحق سبحانه ، تارة يدوم و تارة‌يطرء كالبرق الخاطف ، و هو الاكثر والدوام نادر عزيز . انتهى .

ولا يخفى على المتأمل : ان‌فى‌كلامه هذا ، مواضع يدل على تحقّق وجودات انممكنات فى‌الخارج وتعدّدها تعدّداً حقيقياً و عدم اعتباريتّها وانمحائها بالكليّة .

وقال بعض العرفاء ماحاصله ، عن صاحب المرتبة الثانية من يظهر عليه من نور ظهوره الحق تعالى شأنه قدر وافر بحيث يتوارى فى‌اشراق هذا النور فى‌نظر شهوده جميع اجزاءوجوده‌كتوارى ذرات الهواء فى‌اشراق نور الشمس ، و عدم ظهورالذرات عنداشراق نورالشمس ليس من‌اجل ان‌الذرات معدومة ، حينئذ فى‌الخارج ، بل‌لاجل انه لابدّللذرات عند ظهور نور الشمس من‌التوارى ، اذا تجلى الله شئ خشع وتوارى اجزاء وجودالعبد عند ظهور نورالرب ، ليس من جهة ان‌العبد يصير ربّاً اويتحصل به و ينضم اليه تعالى ، سبحانه عن ذلك علواًكبيراً ، ولامن جهة ان‌العبد يصيرمعدوماً صرفاً ، فكم من‌فرق بين معدوميّة الشئ فى‌الواقع وعدم رؤيته ، فانّك اذا نظرت‌فى المرآة ورأيت جمالك فيها واستغرقت فيه بحيث لم تشاهد المرآة ، لم‌يمكن لك ان

تقول صارت المرآة معدومة ، اوصارت المرآة جمالاً اوبالعكس ، بل عدم رؤيتها لأجل استغراقك فى جمالك ، وهذه الدرجة يسمّى عندالقوم بالفناء فى التوحيد . انتهى حاصله .

ودلالة هذا الكلام على تكثر الموجودات فى الخارج تكثّراً حقيقياً و تحقّقها فى الأعيان ظاهرة بحيث لايخفى على الأغبياء فضلاً عن الاذكياء.

وقال ابن العربى ايضاً : الا من قويت بصيرته ولم يضعف نيّته فانّه فى حال اعتدال امره لايرى الا الله ولايعرف غيره ، و يعلم انّه ليس فى الوجود الاالله تعالى، وافعاله اثر من آثار قدرته ، فهى تابعة له ، فلاوجودلها بالحقيقة ، وانّما الوجود للواحد الحق الذى به وجود الافعال كلها ، و من هذا حاله فلاينظر فى شئ من الافعال الا ويرى فيه الفاعل و يذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض و حيوان و شجر ، بل ينظر فيه من حيث انّه صنع ، فلايكون نظره مجاوزاً له الى غيره كمن نظر فى شعر انسان اوخطّه اوتصنيفه ، فرأى فيه انشاء المصنف ورأى آثاره من حيث انّه آثاره ، لا من حيث انّه حبر و عفص وزاج مرقوم على بياض ، فلايكون قد نظر الى غير المصنف ، وكل العالم تصنيف الله، فمن نظر اليها من حيث انهّا فعل الله واحبّها من حيث انهّا فعل الله ، لم تكن ناظراً الا فى الله ولاعارفاً الابالله ولامحباً الالله ، بل لاينظر الى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث انّه عبدالله ، فهذا الذى يقال انّه فنى بالتوحيد وانه فنى فى نفسه ، واليه الاشارة بقول من قال «كنّابنا ففنينا عنّا فبقينا بلانحن ...».

فهذه امور معلومة عندذوى البصائر ، اشكلت لضعف الأفهام عن دركها وقصور قدر العلماء عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام ولاشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم ، ممّا لايغنيهم . انتهى .

ودلالة هذا الكلام ايضاً على المطلوب فى غاية الظهور .

وقد نقل ايضاً عن ابن العربى ماحاصله ، ان صاحب الدرجة الثالثة ، فان عن نفسه ولايرى غير الله ولايتكلّم الا مع الله ولايسمع من غير الله ، ويراه فى كل شئ ويقول : ماارى الاالله وليس فى الوجود غيرالله، وهذا يقول لاموجود الاالله وذاك يقول لامعبود

غیر الله . ولعلك ان تقول هذا الكلام منه غير معقول لان السماوات والارضين و السلايكة والشاطين والكواكب وغيرها من المخلوقين موجودة فی الخارج، فماتخصيص الموجودية بالله تعالی، واذا قلت ذلك فاستمع جوابه : فان الملك اذاخرج مع عساكره فی الأعياد الی الصحراء ولبس اجمل ثيابه وركب احسن مراكبه واعطی لكل واحد من عساكره مثل ماله من الثياب والمراكب بحيث لم يكن فرق بين الملك وعساكره فی اللباس والمركب ، فاذا دخل عليهم رجل من خارج البلد ورآهم ولم يكن عالماً بحقيقة الحال ولم يعلم ان واحداً منهم ملك والباقی خدمة ومامعهم من الزينة والمراكب منه ، يقول : كل واحد من هذه الجماعة من الأغنياء وسوی بينهم فی الغناء ، واما من كان عالماً بحقيقة الحال وعلم ان واحداً منهم ملك والباقی خدمه ، يعلم ان جميع ماملكته العساكر من الزينة واللباس والتجمّل والافراس ، للملك وهو عندهم علی سبيل العارية ، فاذا صليّت صلاة العيد سيرّده منهم ، فهذا الرجل المطلّع علی حقيقة الحال ، ان قال : لاغنیّ فی هذه الجماعة الا الملك ، كان صادقاً ؛ لان اضافة العارية الی المستعير علی سبيل المجاز ، والی المعير علی سبيل الحقيقة ، فان الفقير لايصير بسبب انمال المستعار غنياً ، والغنی بسبب اعارة ماله الی غيره لايصير فقيراً .

واذا عرفت هذا فاعلم : ان وجود الممكنات عارية، وليس من ذواتها، بل هو من الله تعالی ، و وجود الحق ، تعالی شأنه ، من ذاته وليس من غيره ، فمن عرف ذلك لعلم انّه لاموجود حقيقة الا الله ، ويقول ـ كل شیء[1] هالك الاوجهه ـ ازلاً وابداً ، لأفی وقت معيّن بل جميع ذوات الاشياء من حيث انهاذوات معدومة فی جميع الاوقات، فيصحّ حينئذ معنی قولنا : لاهو الاهو ، فان هو ، اشارة الی موجود لاموجود فی الحقيقة سواه ، ففی الحقيقة لايصحّ هو الا فی حق الله ، ولايمكن ان يشار بها ، الا الی الله ، فهذا معنی هو ، ومن لم يفهم ، فهو معذور ، لأنه لايدركه كل فهم من الافهام، بل ينحصر ببعض الفهوم . انتهی .

١ـ س ٢٨ ، ی ٨٨ .

ودلالة هذا الكلام ايضاً على المطلوب فی غاية الوضوح. ثم من العرفاء المتأخرين من صرح بتحقق الموجودات تحققاً خارجياً ، وحكم بعدم اعتبارية الممكنات .

[نقل كلام صدر الحكماء فی تحقق الممكنات و عدم اعتباريتها]

واصرّ على ذلك العارف المحقق الشيرازی ، فانّه قال فی جزء الاخير من الكتاب الاول من اسفاره : ان اكثر الناظرين فی كلام العرفاء الالهيّين ، حيث لم يصلوا الى مقامهم، ولم يحيطوا بكنه مرامهم ، ظنوا انّه يلزم من كلامهم من اثبات التوحيد الخاصی، فی حقيقة الوجود و الموجود، بما هو موجود وحدة شخصيّة، ان هويات الممكنات، امور اعتباريّة محضة وخيالات لاتحصل لها الا بحسب الاعتبار، حتی ان هؤلاء الناظرين فی كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرّحوا بعدميّة الذوات الكريمة القدسيّة ، و الاشخاص الشريفة الملكوتيّة، كالعقل الاول وسائر الملائكة المقربين وذوات الانبياء والاولياء والاجرام العظيمة المتعددة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدراً و آثاره المتفننّة، و بالجملة النظام المشاهد فی هذا العالم المحسوس والعوالم التی فوق هذا العالم، مع تخالف اشخاص كل منها نوعاً وشخصاً وهويّة وعدداً ، والتضاد الواقع بين كثير من الحقايق ايضاً، ثم ان لكل منها آثاراً مخصوصة واحكاماً خاصة، ولامعنی بالحقيقة الا ما يكون مبدء اثر خارجی، ولا نعنی بالكثرة، الا مايوجب تعدد الاحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لاشياء فی الخارج ولا موجود فيه . انتهی .

فكلامه الی هنا فی هذا المبحث صحيح لايرد عليه شئ ثم بعد ذلك شرع فی توجيه ماينترآی من ظاهر كلام الصوفيّة من عدميّة الممكنات و اعتباريّتها ولنا فيه تأملات ، فلنذكر عبارته ، ثم نشير الی التأملات .

قال ، طاب ثراه، و مايترآی من ظواهر الكلام الصوفيّة : ان الممكنات امور اعتباريّه اوانتزاعيّة عقليّة ، ليس معناه مايفهم منه الجمهور ، فمن ليس له قدم راسخ فی فقه المعارف ، واراد ان يتفطّن باغراضهم و مقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم ، كمن

اراد ان یصیر من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانین العروض من غیر سلیقة یحکم باستقامة الاوزان اواختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالیّة ، فانك ان تتنبّه ممّا اسلفناه من ان کل ممکن من الممکنات ذاجهتین ، جهة یکون بها موجوداً واجباً بغیره من حیث هو موجود و واجب بغیره ، و هو بهذا الاعتبار یشارك جمیع الموجودات فی الموجود المطلق من غیر تفاوت ، وجهة اخری بها یتعیّن هویتّها الوجودیّة ، و هو اعتبار کونه فی ای درجة من درجات الوجود ، قوة وضعفاً ، کمالاً ونقصاً ، فان ممکنیّة الممکن انّما ینبعث من نزوله عن مرتبة الکمال الواجبی والقوة الغیر المتناهیة و القهر الاتمّ والجلال الارفع ، و باعتبار کل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذی لایشوبه قصور ولاجهة عدمیّة ولا حیثیّة امکانیّة تحصل للوجود خصائص عقلیة وتعیّنات ذهنیة هی المسمّاة بالماهیّات والأعیان الثابتة، فکل ممکن زوج ترکیبّی عند التحلیل من جهة کونه فی مرتبة معیّنة من القصور ، فاذاهیهنا ملاحظات عقلیّة لها احکام مختلفة .

الاول ــ ملاحظة ذات الممکن علی الوجه المجمل من غیر تحلیل الی تینك الجهتین ، فهو بهذا الاعتبار موجود ممکن واقع فی حدٍ خاص من حدود الموجودات.

والثانی ــ ملاحظة کونه موجوداً مطلقاً من غیر تعیّن وتخصّص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود ، وهذا حقیقة الواجب عند الصوفیة یوجد مع الهویّة الواجبیّة ومع الهویّات الامکانیّة لعدم الامتیاز بین موجود و موجود بهذا الاعتبار ، لعدم تطرّء الزوال والقصور والتغیّر والتجدد فی مطلق الوجود بشرط الاطلاق وان اتصف بها مطلقاً لابشرط الاطلاق واللااطلاق ، ولکونه عین المرتبة الأحدیة، وما حکم بوحدته مع انبساطه وسرایته فی جمیع الموجودات هوهذا المطلق المأخوذ لابشرط شیء الذی لیس شموله وانبساطه علی جهة الکلیّة ، لکونه جزئیاً حقیقة له مراتب متفاوتة.

والثالث ــ ملاحظة نفس تعیّنها المنفکّة عن طبیعة الوجود و هو جهة تعیّنها الذی هو اعتباری محض، وماحکم علیه العرفاء بالعدمیة هوهذه المرتبة من الممکنات

و هو ممّا لاغبار عليه ، لان عندالتحليل لم يبق[1] بعد افراز سنخ الوجود عن الممكن امر متحقق فی الواقع الا بمجرد الانتزاع الذهنی ، فالحقایق موجودة متعددة فی الخارج ، لکن منشأ وجودها و ملاك تحقّقها ، امر واحد هوحقیقة الوجود المنبسط بنفس ذاته ، لابجعل جاعل و منشأ تعددها تعیّنات اعتباریّة ، فالمتعدد یصدق علیها انّها موجودات حقیقة ، لکن اعتبار موجودیّتها، غیر اعتبار تعددها فموجودیّتها حقیقة و تعددها اعتباری . انتهی .

اقول : مآل کلامه وخلاصته ، ان للممکنات تحقّقاً خارجیاً و ثبوتا واقعیّا الا ان التحقق لمابه الاشتراك بینها وهوالوجود المطلق الذی اذا لوحظ منفکاً عن التحصّص والتعیّن یکون حقیقة الواجب والمحکوم علی اعتباریته و عدمیّته ، هو مابه الامتیاز اعنی التعیّنات العارضة لدرجات الوجود المطلق ، فکل ممکن من الممکنات لمّاکان مرکباً من الوجود المطلق والتعین العارض له ، والوجود المطلق متحقق فی الخارج فیکون الممکن ایضاً متحققاً فی الخارج ، وفیه تأملات :

الاول ـ انّه لاشك انه یترتب علی کل ممکن من الممکنات اثر خارجی مخالف للاثر المترتّب علی الممکن الاخر ، کما اشار الیه ایضاً ، ولاشك ایضاً ان المخالفة الواقعة بین الآثار المترتبة ، لیست بمجرد الفرض واعتبار الاذهان ، بل هی متحققة فی حاق الواقع و متن الاعیان، واذاکانت الآثار المترتبة متخالفة بالتخالف الخارجی، فیجب ان یکون بین عللها ایضاً مخالفة واقعیّة خارجیّة ، وعلی ماذکره لایتحقّق المخالفة الخارجیّة بین عللها ، لان العلّة حینئذ یصیر منحصرة فی الوجود المطلق الذی هو واحد بالشخص و متحقق فی الخارج ، والتعیّن العارض له لایصیر منشأ لشئ لانّه امر اعتباری ، فیجب ان یکون الآثار الصادرة عن الممکنات متجددة، والامر

---

۱ ـ ولایبقی بعد افراز سنخ الوجود ، الاالحق و جمیع مافی الکون امور اعتباریة قائمة بالحق و الحق معتبرها و هذا معنی اعتباریة العالم وفنائه الأزلی لاکفناءالکواکب عند طلوع الشمس . مصنف علامه از فناء ، علمی ازکلمات محققان فهمیده‌اند درحالتی
←

لیس کذلك .

الثانی ـ کما ان البدیهة والوجدان یحکمان بان الممکنات متحققة فی الخارج کذلك یحکمان بثبوت الاثنینیّة بینها ، و تحقّق التعدد الخارجی والتکثّر الواقعی فیها ، وای فرق بین تحقّقها فی الخارج و تعدّدها فیه ، فکیف یحکم بواقعیّة الاول واعتباریّة الثانی .

والجمهور لم یفهموا من کلام الصوفیّة انّه یلزم من کلامهم عدمیّة حقایق الممکنات ولم یطعنوا علیهم من هذه الجهة لأنهم یعلمون ان مذهب الصوفیّة ان حقیقة الممکنات هی الوجود الذی هو الواجب ، تعالی شأنه ، وله تحقّق خارجی لایتصور تحقّق فوقه بل فهموا من کلامهم انّه یلزم منه رفع التعدّد الخارجی والتکثّر النفس الأمری فی الممکنات، و یلزم معدومیّة الممکنات من حیث انها ممکنات رأساً، لأنّه بعد التحلیل لایبقی الاحقیقة الواجب ، کماقال العارف المتألّه :

چو ممکن گرد امکان برفشاند بجز واجب دگر چیزی نماند

→

که اصل وجود بحق راجع و قائم است و مراتب وجودی امری جز نشأن حق نیست و جان کلام در این جاست که وجود واحد شخصی است و مراتب مطلقاً ندارد و ازتفنن در تجلیات حق توهم شده است که مظاهر وجودی دارای حقیقت و واقعیتند جدااز جاوه حق وگمان شده است که وجود امکانی اگرچه از ناحیهٔ علت کل باشد ، دارای مرتبه از وجودست و صدرالمتألهین نیز در این مقام گاهی جانب مراتب را تقویت کرده است و گاهی به تشکیك مظاهر متمایل شده است و آن جناب در مقام شهود کثرت اعتباری دیده است و در مقام اثبات آن با برهان در تنگنا افتاده است مگرنه آن است که در مقام قیام قیامت کبری تعین از هستی مرتفع می‌شود و مگرنه آن است که در مقام فناء عن الفنائین فناء شامل فناء از فناء نیز می‌شود بحیث یفنی بقیة وجود السالك ویردالامانة الی اهلها . چون در فناء اول نفس فناء باقی است و در مقام فناء ثانی که در مقام فناء عن الفنائین لایبقی للممکن اسم و رسم کمالم یکن شیئاً مذکوراً لافی العین قبل وجوده الخارجی ولا فی العلم کماکان قبل تعیّن الحق بصور الاسماء و الصفات ـ لمحرره جلال الموسوی الآشتیانی ـ .

فطعن الجمهور على الصوفيّة بهذه الجهة، لا ـ لانّه يلزم منه معدوميّة الممكنات من حيث حقايقها التى هى الوجود المطلق ، كيف ولو فهموا من كلامهم ذلك لـم يطعنوا عليهم بانّه يلزم من كلامهم ان يكون حقيقة الممكن ، ولم يطعنوا عليهم بانهم قائلون بوحدة الوجود ، لأنّهم ان فهموا من كلامهم ان الممكنات بحقايقها وانيّاتها معدومة والموجودات بكلاجهتيها اعتباريّة ، لم يتحقّق وحدة وجود ولم يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب الذى هو محقق الحقائق بعينه حقيقة الممكن ، لأن الممكن معدوم حينئذ بحقيقته و ماهيّته ، فمن فهم من كلام الصوفيّة هذا المعنى ، فان اعتقد ان مذهبهم ان للواجب حقيقة عليحدة و وجوداً خارجاً عن الاشياء ، فكيف يظن بهم انهم قائلون بوحدة الوجود، وكيف يحكم بانهم طائفة وجوديّة ، وان اعتقد ان مذهبهم مع ذلك ان الواجب ، العياذ بالله ، ليس له وجود عليحدة خارجاً عن الاشياء فيلزم ان لايفرق هذا المعتقد بين مذهب الصوفيّة و مذهب السوفسطائيّة ، لانّه يلزم حينئذ عدميّة الواجب والممكنات جميعاً و هذا هو مذهب السوفسطائيّة ، ولم يعتقد ذلك احد من الجماهير ، كمالا يخفى على العالم بكتبهم و مسفوراتهم ، فتأمل .

فان قلت : انتم ايضاً تقولون باعتباريّة الماهيّات ، فيلزم اعتباريّة الممكنات.

قلت : نحن نقول باعتباريّة الماهيّات ، ولكن نقول ان حقايق الممكنات عبارة عن الوجودات الخاصّة المتعددة فى الواقع المختلفة بـالتشكيك وهى معلـولات للوجود الواجبى الخارج عنها ، وليس متحداً معها ، فلايلزم علينا شئ.

الثالث ـ انّك قدعرفت فى مبحث الجعل ان مذهبه ، ان المجعول بالذات يجب ان يكون شيئاً محققاً عينيّاً ، لاامراً اعتبارياً ذهنياً، وماذكره هنا يدل على ان المجعول بالذات ليس شيئاً محققاً فى الخارج ، لأن الموجود المحقق فى الممكنات حينئذ ليس الاجاعلها الذى هو الوجود الواجبى ، فالمحصول من الجعـل ، ليس الاالتعيّنات الاعتباريّة الفرضيّة والتحصّصات العدميّة الذهنيّة ، وقد صرّح فى مبحث وحدة الوجود بان الحاصل من الجعل ، ليس الاجهة اعتباريّة ، ونذكر كلامه انشاءالله هناك، الا انّه ايضاً مخالف لما صرّح به فى مبحث الجعل ، كماعرفت .

الرابع : انّه صرّح فی کلامه ، بان الوجود الذی هو حقیقة الواجب جزئی حقیقی، ولاشك ان وجود الواجبی یجب ان یکون موجوداً و محققاً ، مع قطع النظر عن المجالی و المظاهر و التعیّنات و التحصّصات ، کما سیجیٔ انشاءالله تعالی ، فی المبحث الآتی وصرّح بهوایضاً ونذکر عبارته ، انشاءالله ، واذاکان الامر کذلك ، فکیف یتصور ان یکون شیٔ واحد بالشخص ، موجوداً علیحدة ، خارجاً عن جمیع المظاهر و المجالی ، و معذلك ، کان هذا الواحد بعینه ، فی ضمن جمیع المجالی و المظاهر.

فان قلت : کیف یتصور هذا فی الکلی الطبیعی الموجود فی ضمن کل شخص من اشخاصه ، مع انّه واحد ؟

قلت : ان الکلی الطبیعی ، لیس موجوداً فی الخارج[1] علیحدة مع قطع النظر عن اشخاصه ، بل هو فی ضمن کل فرد من افراده ، ولیس واحداً بالشخص حتی یلزم کون شخص واحد ، موجوداً فی ضمن متعدد ، بل هو واحد بالنوع موجود فی ضمن جمیع افراده ، ولایلزم منه فساد ، وقدبیّنا حقیقة الحال بحیث لامزید علیها فی نقد الافکار ، و سیجیٔ لماذکرناهنا زیادة توضیح[2] وتنقیح فی مبحث وحدة الوجود، انشاءالله تعالی.

۱ــ فرق است بین کلی طبیعی در ماهیات با افراد خارجیه وطبیعی وجود که همان وجود مطلق لابشرط عاری از کلیهٔ قیود حتی قیدالاطلاق لأن الاطلاق اذاکان و صفاً و مقیداً للشیٔ کان نفسه قیداً ، در حالتی که طبیعت وجود عاری از قید است علی الاطلاق، سرّ کلام آن است که ماهیت هرچه از قیود دور شود ابهام آن تمامتر و از تشخّص بعیدتر خواهد بود و وجود هرچه از قید دور شود صرافت و محوضت آن کاملتر و احاطه آن بیشتر و صفات کمالیهٔ آن جامعتر خواهد بود و مخالطت آن با اعدام و تعیّنات کمتر تاچه رسد به حقیقت مطلقه محضهٔ وجود که لااسم له ولارسم له، درعین احاطهٔ قیومیه مبر از حدود و تعیّن است ــ من گلی را دوست می‌دارم که درگلزار نیست ــ مراد صوفیه در مقام وجود مقید باطلاق است که حق ثانی و حق مخلوق به باشد و وجود مطلق باین معنا عین اشیاست لتقیّده باطلاق و انحطاطه عن مقام صرافة الوجود. ــ جلال آشتیانی ــ

۲ــ طبیعی وجود یا طبیعی ماهیات این فرق را داردکه طبیعی وجود با لذات اقتضاء نماید تقدم بر تعیّنات عارض برخود را وذاتاً تحصّلی جدا از تعینات دارد ←

فان قلت : القائلون بهذا القول ، اعنی کون الواحد بالشخص موجوداً خارجاً عن الممکنات ، وموجوداً فی ضمن کل واحد منها ، يقولون : ان ادراك هذا المطلب موقوف علی طور وراء طور العقل ، ولايمکن تصحيحه بطريق النظر والمکالمة ، بل يحتاج الی المجاهدة والمکاشفة .

قلت : هذا القائل الذی کلامنا معه ، قدصرّح بسخافة هذا القول ، فانه قال متصلاً بماذکرناه عنه : ولماکانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقّة مسلکه و بُعد غوره ، يشتبه علی الاذهان ويختلط عندالعقول ، ولهذا طعنوا فی کلام هؤلاء الأکابر ، بأنّها ممّا يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح و يبطل به علم الحکمة وخصوصاً فن المفارقات الذی يثبت فيه تعدد العقول و النفوس والصور و الاجرام ، وانحاء وجوداتها المتخالفة الماهيّات و ماأشد فی السخافة ، قول من اعتذر من قبلهم : ان احکام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل ، کما ان احکام الوهم باطلة عند طور العقل ، ولم يعلموا ان مقتضی البرهان الصحيح ممّا ليس انکاره فی جبلّة العقل السليم من الامراض والاسقام الباطنيّة ، نعم ربما يکون بعض المراتب الکماليّة ممّا يقصر عن غورها العقول السليمة ، لغاية شرفها و علوّها عن ادراك العقول ، لاستيطانها فی هذه الدار و عدم مهاجرتها الی عالم الأسرار ، لا ان شيئاً من المطالب الحقّة ممّا يقدّح فيها و يحکم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم و قد صرّح بعض المحقّقين منهم بان العقل حاکم لايعزل ، کيف والامور الجبليّة و اللوازم الطبيعيّة ، من غير تعمّل و تصرّف خارجی و مع عدم عائق و مانع عرضی لايکون باطلة قطعاً ، اذلاباطل ولا معطل فی الوجودات الطبيعيّة الصادرة عن محض فيض الحق ، دون الصناعيّات و التعليميّات الحاصلة من تصرف المتخيلة و شيطنة الواهمة و جبلّة العقل الذی هو کلمة من کلمات الله التی لاتبديل لها ، ممّا يحکم

→
ولی طبيعی ماهيت از نهايت ضعف و فتور جدا از مبدأ تشخص خود و فعل ساری در آن تحقق ندارد و نسانه « از ضعف بهرجاکه نشستيم وطن شد » .

بتعداد الموجودات بحسب فطرتها الاصيلته . انتهى .

ولا شك انالعقل السليم ، كما يحكم على ماذكره ، يحكم ايضاً علىالامورالتى ذكرناها ، ولاننكر ، انيكون غرض اكابر العرفاء من وحدة الوجود ، اشارة الـى مطلب لايصل اليه افهامنا وافكارنا ، و رمزاً الى مقصد لايبلغ اليه اوهامنا وانظارنا ، وسيجئ حقالقول ، انشاءالله ، فى مبحثه .

المبحث العاشر

فىبيان انالذات الاقدس الالهيّة ، تعالى شأنه ، تحقّقاً بالفعل خارجاً عن جميع الاشياء ، و ثبوتاً فىالخارج والواقع ، مع قطع النظر عنكل المجالى والمظاهـر و المرايا .

اقول : هذا المطلوب فىغاية الظهور[1] ونهايةالوضوح من جهة العقل والبرهان واتفقت عليه الشرايع والاديان ، ولم ينكره ارباب المكاشفة والعيان ، بلهو ظاهر بالبديهة والوجدان ، كيف ولولا ذلك لبطلت احكام الشرايع والنبوات و سخفت الطاعات و العبادات ، ولغت الدعوات والاستجابات ، لانّه لوفرض حينئذ توجه الموجودات باسرها و استغاثة المخلوقات بشر اشرها الى مغيث و ملجأ ، لميكنلهم مغيث ، لان المفروض عدم تحقّق مبدأ خارجاً عنهم ، وهوكفر صريح والحاد فضيح.

قال العارف المحقق الشيرازى ، طاب ثراه ، : انبعض الجهلة مـنالمتصوفين المقلدين الذين لم يحصلواطريق العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان ، توهّموا لضعف عقولهم و وهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم ، انلاتحقّق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحديّة و غيب الهويّة و غيـبالغيوب ،

---

١ ـ والقول بعدم تحقق الوجود الصرف مقدماً على المجالى و المظاهـر بعينـه القول بوجود الممكن الحادث بدون العلة الموجبة و يؤل الى تحقق المعلول بدون العلة و تحققالشئ الممكن بنفسه و وجوبه بدون سدّ جميع انحاء عدم و هويؤل الى ايجاد الشئ نفسه. اين مسلم استكه مقيد بدون مطلق و محدود بدون صرف موجودنميشود.

مجردة عن المظاهر والمجالی ، بل‌المتحقق هوعالم الصورة وقواها الروحـانيّة و الحسيَّة ، والله هوالظاهر المجموع ، لابدونه ، وهو حقيقة‌الانسان الكبير والكتاب المستبين الذى هذاالانسان الصغيرانمودج و نسخة مختصرة منه .

و ذلك القول ، كفر فضيح وزندقة صرفة ، لاتتفوه به من‌له ادنى مرتبة من‌العلم، و نسبة هذا الامرالشنيع الى اكابرالصوفيّة ورؤسائهم ، افتراء محض وافك عظيم ، يتحاشى عنه اسرارهم وضمائرهم . انتهى .

اقول : والدليل على‌كون ذلك افتراء على اكابر الصوفيَّة ، انهم ذكروالبيان المراتب الكليّة للموجودات ، ان حقيقة الوجود ، اذا اخذت بشرط ان‌لايكون معها شئ‌ولايتقيّد بقيد من‌القيود ولا يتعيَّن‌بتعيُّن من‌التعيّنات ، بل‌كانت مجردة عن‌كل شئ حتى عن‌الاطلاق،فهی‌المرتبة المسمّاة بالذات الاحديَّة والغيب المطلق و غيب الغيوب و غيب الهويّة و حقيقة الحقايق و جمع الجمع والهويَّة العينيّة والعماء. و قديسمّى باعتبار اضافته الى‌الأسماء فی‌العقل والى الاشياء فی‌الخارج‌مرتبة‌الواحديَّة و حضرة الالهيَّة ، وفی‌هذه المرتبة استهلكت جميع‌الاسماء والصفات ، وليس لها اسم ولارسم ولانعت ، ولايتعلق بها ادراك ومعرفة ، لانها الموجود الصرف الذى لاتعلق له بغيره اصلاً ولاارتباط له بماسواه ، وادراك الشئ فرع تحقق ارتباط بين‌المدرك و المدرك ، وليس لماسواه ارتباط به ، لانّه قبل جميع الاشياء ، وانمّا يعرف من آثاره ولوازمه ، وهنا ليس آثارولوازم ، فهوالمجهول من جميع الوجوه والمطلق من‌كل القيود حتّى عن‌الاطلاق المقابل للتقييد ، والاطلاق الذى يطلق‌عليه‌امرسلبىّ[1]

---

١ ــ يعنى : حق اول متصف است باطلاق بمعناى عدم اعتبار قيد معه ، نه تقيد آن باطلاق ، چه آنكه اطلاق نيز مثالاً قيد وجود است لذا فعل سارى حق در مظاهر وجودى مقيد است باطلاق و سريان در اعيان ، و اگر حقيقت وجود مقيد بسريان در مجالى باشد ، مقام‌آن منحصر ميشود به‌مجالى و بالذات‌متصف ميشود بصفات‌مظاهر و مجالى . وان أبيت عن ذلك باين مطلب توجه‌كن‌كه وجود مطلق سارى در مظاهر چون متصف است به‌تعين اطلاقى ناچار بايد مسبوق باشد بعدم تعين چه آنكــه وجـود منبسط نيز مزدوج الحقيقه است باوجدان وفقدان اگر چه ماهيت ندارد ولـى عارى ←

مستلزم لسلب جمیع الصفات والنعوت والاسماء والاحکام عن ذاته ، بل هو مستلزم لسلب جمیع الامور الاعتباریّة حتّی السلوب المذکورة عن ذاته ، والی هذه المرتبة اشار العارف المحقق القونوی ، حیث قال : فهوامر معقول ، نری اثره ولا یشهدعینه کمانبّه علیه شیخنا ، رضی‌الله عنه ، فی بیت :

« و الجمع حال ، لاوجود لعینه   وله التحکم ، لیس للآحاد ».

وان اخذت حقیقة الوجود لابشرط شئ ولابشرط لاشئ ، فهوالوجود المنبسط المطلق الذی یسمّی عندهم بالهویّةالساریة و عرش الرحمان و مرتبة الجمع و حقیقة الحقائق و حضرة الاحدیّة الجمع و حضرةالواحدیة[1] وفلك الحیاة والحق المخلوق به ، واصل العالم . و هذا الوجود المطلق لیس اطلاقه بمعنی الکلیّة ، لأنّه محض التحصل والفعلیة ، والکلی من‌حیث انه کلی مبهم لایوجد فی‌الخارج و هو واحد ، ولکن لیس وحدته عددیّة ، وهو فی حد ذاته لاینحصر فی صفة من‌الصفات و نعت من‌النعوت من‌الجوهریّة والعرضیّة والقدم والحدوث والتقدم والتأخر والتجرد و التجسم والعلیّة و المعلولیّة والکمال والنقص ، بل هو متعیّن بجمیع التعیّنات و متحصل بجمیع التحصلات ، فیکون مع‌القدیم قدیماً و مع‌الحادث حادثاً وهکذا . و حقیقة هذه المرتبة من‌الوجود ایضاً مجهولة کالاولی ، وکذا لایمکن بیان کیفیّة

←
از ترکیب مزجی از وجود و عدم نمی‌باشد ــ جلال آشتیانی ــ

۱ ــ اطلاق احدیت و واحدیت بوجود منبسط باعتبار اصل و بطون و مقام جمع آنست که به آن فیض اقدس اطلاق‌کرده‌اند وگرنه وجود منبسط مقام تحقق خلقی است و واحدیت مقام تعین حق باسم ــالله‌ــ و اسم اعظم است و اصل حقیقت وجود باعتبار غیبت ذات غیر متعین است بتعیّن احدی و واحدی چه آن‌که اگر اصل‌وجود به تعیّن علمی متعین شودکه همان ظهور ذات للذات باشد مع ظهور الاشیاء للحق و علمه بالاشیاء ای‌الکثرات من‌الواحدیة و مقام بعد از واحدیت‌که مقام خلق باشد ولی بنحو الوحدة والبساطة و شهوده لکل التعیّنات شهود المفصل فی‌المجمل، ازآن‌بمقام احدیت تعبیر شده است و شهود المفصل و ظهور المجملات بالصور المفصلة عبارة عن‌الواحدیة .

انبساطه على هياكل الماهيّات وسريانه فی‌الواح الممكنات ، الا انّه يمكن التشبيه والتمثيل هنا ، بخلاف المرتبة الاولى ، ولذا مثلوه تارة بالمادة الاولى بالنسبة الى الصورة وتارةبالجنس العالى بالنسبة الی‌ماتحته ، وقالوا لهذاالوجود المنبسطوحدة مصححة لجميع الوحدات والتعيّنات ، فليست وحدته عدديّه ولانوعيّة ولاجنسيّة، وقالوا : الوجود الحق الواجب الذى هواول المراتب من حيث الاسم الله المتضمن لسائر الاسماء ، من هذه الحيثيّة يندمج فيه جميع النعوت والصفات ، منشأ لهذا الوجود المنبسط باعتبار ذاته الجمعيّة و من حيث خصوصيات اسمائه الحسنى المندمجة فی‌الاسم‌الله المسمى عندهم بامام الائمة و المقدم الجامع منشأ للوجودات الخاصة التى لايزيد على الوجود المطلق المنبسط ، و بهذا الاعتبار يتحقّق المناسبة بين العلّة والمعلول .

وقالوا ايضاً : كما ان‌الحق الواجبى باعتبار احديّةذاته منزّة عن جميع‌الاوصاف و الاحوال والاعتبارات ، وباعتبار مرتبة الواحدية ، و مرتبة الاسم الله ، يلزمه‌جميع الاسماء والصفات التى ليست خارجة عن‌ذاته ، بل الذات‌من‌حيث‌احديّتهاالوجوديّة، جامعة لجميعها ، فكذلك هذا الوجود المنبسط بحسب حقيقته غيرالوجودات‌الخاصة و الماهيّات الامكانيّة ، الا انّه يلزمه فی‌كل مرتبة من‌المراتب ماهيّة خاصّة لها ، لازم خاص ، والماهيّات متحدة مع‌انحاء **الوجود المطلق**، ومراتبه ، من غير جعل وتأثير، انّما المجعول‌كل مرتبة من‌مراتب الوجود المطلق، اى نفس الوجودالخاص، فالاحديّة الواجبيّة[1] منشأ الوجود المطلق ، والواحديّة الاسمائيّة اله العالم . هذه

---

١ ــ فاعلم ان‌الوجود فی‌الاحدية ينفی‌كل التعينات ، لذا در اين مقام نه‌اسمى مى‌ماند و نه‌رسمى و نه‌صفتى ونه‌موصوفى و نه‌مسمّائی‌غير ذات مطلقه در احديت دو اعتبار ممكن است ، چون متعلق وحدت اگر بطون ذات باشد ، اين مقام ، مرتبهٔ غيب‌الغيوب ، واگر متعلق آن ظهور ذات باشد ، اين احديت همان مقام وجوب وجود است كه وجود در اين مقام منشأ انتزاع يامبدأظهور و انبعاث كل‌التعيّنات است

←

احکام هذه المرتبة من الوجود علی ماذکره العارف المحقّق الشیرازی ، فی اسفاره .

وبقی الکلام فی واقعیّة تحقق هذه المرتبة من الوجود ، وفی الله غیر الوجود الانتزاعی وفی انّه هل یطلق علی الواجب ام لا؟ سیجئ الکلام فیه انشاءالله فی مبحث وحدة الوجود .

وان اخذت حقیقة الوجود بشرع شئ ، فاما ان یؤخذ مع الاشیاء اللازمة لها من الصفات والتجلیات ، فهی مرتبة الاسماء . لان الاسم عندهم عبارة عن الذات مع اعتبار صفة من الصفات ، او تجل من التجلیّات ، و قدیسمّی بالواحدیّة ومقام الجمع ، و قدیسمّی هذه المرتبة بمرتبة الربوبیّة باعتبار ایصال مظاهر الاسماء التی هی الحقائق العینیّة الی کمالاتها .

واما ان یؤخذ مع التعیّنات الخارجیّة والتخصّصات العینیّة ، وبالجملة یکون حقیقة الوجود متعلقة بغیرها ، فهو الوجود المتقیّد باوصاف زائدة ونعوت خارجة. وهذه المرتبة تنقسم الی ثلاث مراتب :

الاولی ــ مرتبة العقول والأرواح .

والثانی ــ مرتبة الخیال والمثال .

والثالث ــ مرتبة الحس والمشاهدة .

وماشتهر بینهم من انحصار الموجودات بمراتبها الکلیّة فی الخمس المسمّی عندهم بالحضرات الخمسه :

←

ولی هرچه که از شئون وجود باشد از قبیل ظهور و نور و وجدان بصفت وحدت و صرافت و اندماج و استجنان است و تفصیل این موطن مقام واحدیت است ای المرتبة الالهیّة و مقام ظهور ذات بصور اسماء و اعیان تفصیلاً و لذا قیل : حق عالم است باشیاء علماً اجمالیا فی عین الکشف التفصیلی الاجمال فی الاحدیة والتفصیل فی الواحدیة و اگر باجدیت و واحدیت مقام غیب اطلاق شود ، مراد از آن غیب مقدم برظهور ذات به فیض مقدس و نفس رحمانیست ــ لمحرره جلال الآشتیانی ــ .

الاول ـ حضرة الذات الاحدية .

والثانية ـ حضرة الاسماء الالهيّة[1].

والثالثة ـ حضرة الارواح والأرباب الأنواع.

الرابعة ـ حضرة المثال والخيال .

والخامسة ـ حضرة الحسّ والمشاهدة، مَبنيٌ على عدم ادخال الوجود المنبسط فی المراتب . والغرض من ذكرهذه المراتب فی هذا المبحث ان يعلم ان الصوفيّة قائلون بان الوجود الواجبی له تحققاً و فعليّةً مع النظر عن المجالی و المظاهر ، ولكن فيه شئ سيجئ انشاءالله تعالی.

---

۱ ـ و ليعلم ان الاسماء الالهيّة عبارة عن تجلياته تعالی فی الواحدية . مبدأ انبعاث تجلی اسمائی بصور تفصيلی علمی ، شئون ذاتيهٔ حق استكه در غيب ذات مستجن و مخفی است و مفتاتيح غيب ظهور ذاتی ذات وكون الذات نوراً ـ است و نشأ ذاتی تنزل ذاتست بصور اسماء لذا ذات تجافی از مقام ننمايد و متنزل ، صورت ذاتست يعنی صورت احديت ، نه ذات غيب مغيب كه صورت ندارد . وجودات عينيه نيز معاول جلی اسمائيهٔ حقند و ملاك و منشأ تجلی استجنان وجوداتست در اعيان و اسماء . صور اسماء از ناحيهٔ فيض اقدس ظاهر شود و صوراعيان از ناحيهٔ فيض مقدس ، كه ظهور فيض اقدس است و اين دو متحدند،كما اينكه واحديت واحديت نيز متحدند و حكم مطلقاً ناشی از ذاتست و غير ذات همه اعتبارا تندبايددراعتبارات دقيق بود تا مقامی با مقام ديگر خلط نشود ، احديت مجلای ذاتست و در اين تجلی اسماء و صفات ظهور ندارند ، لانها اسم (بايد توجه داشت كه هرجا صحبت از اسم به ميان آمد بايد تجلّی دركار باشد) اسم للذات الصرفة من دون لحاظ الاعتبارات ، ای المجرد عن كل الاعتبارات ، و اين مجلای تام ، مجلای تامی داردكه انسان كامل باشد وليكن باعتبار استغراق ذاته فی ذاته ، ای اذا استغرق الانسان فی ذاته ونسی اعتباراته و انصرف عن ظواهره ـ فكان هوهو ـ من غير ان ينسب اليه شئ ممايستحقه من الاوصاف الحقيقة والخليفة ، ای مجرداً عن كل الاشارات .

المبحث الحادیعشر

فی‌الاشارة الی بطلان مذهب المتکلّمین والمذهب السادس، و دفع ماوردعلی[1] مذهب الحکماء.

اما بطلان مذهب المتکلّمین، فقد ظهر ممّا ذکرنا، من‌ان للوجود حقیقة

---

۱ - صاحب شوارق -قده- در اوائل شوارق در مقام شرح کلام خواجه طوسی: «ولیس الوجود ممّا به یتحصّل المهیة فی‌الخارج» بعد از بیان آن‌که وجود از اعراض حاصل در ماهیات نیست وترکیب آن باماهیت انضمامی نمی‌باشد بل‌که نسبت این دو اتحادیست، تصریح نموده است که ظاهر از مشرب محققان از حکما قول باصالت و تحقق وجودست، و تحقیق‌در این بحث را موکول به موضع دیگر نموده و دراواخرکتاب مبحث علم حق صریحاً اصالت ماهیت را نفی و اعتقاد بـه آن را تخطئه نموده و اعتقاد باصالت ماهیّت را امری غیر معقول و منافی باقواعد مسلمه از جمله مناقض با اصل مسلم علیّت و معلولیت دانسته است و در طی بحث باثبات تشکیک خاصی پرداخته، و از طریق لزوم سنخیّت در مراتب علل و معالیل و تحقیق آن‌که تشکیک با اصالت ماهیّت سازگار نمی‌باشد و بین ماهیات تباین‌عزلی برقرار است، و این وجود است‌که باعتبار تحقق دانی و متوسط درعالی واشتمال عالی بر فعلیات مادون، متحقق دردانی دراثبات علم تفصیلی حق بحث نموده وتصریح‌نموده است‌که اهل تحقیق از حکما باصالت وجود معتقدند.

باید توجه داشت‌که بنابر تباین مشارب درمسألهٔ وجود و تحقق آن بحسب ذهن و خارج بحث وخلافی‌که دراصالت ماهیت ووجود واقع شده است دردو مقام‌متصور یا مورد تشاجر و اختلاف و مورد نفی و اثبات می‌تواند واقع باشد.

چون شیخ اشراق و اتباع او وجمعی‌کثیر از متکلمین معتقدندکه وجود مطلقا دارای فرد و مصداق نیست نه بحسب ذهن نه باعتبار خارج، و سهم وجود از تحقق همان حصصی است‌که از اضافهٔ آن بماهیتی و ماهیتی حاصل می‌شود.

کأن مـن ذوق التألّه اقتنص   من قال ماکان‌له سوی الحصص

متألّهان از حکما و اهل تحقیق از متکلّمان و جمهور مشائین قائلندکه‌وجودغیر حصص و بدون اضافه بماهیت دارای افرادست.

←

متأصلة فی‌الأعیان ، خارجة عن‌الأذهان ، ولایمکن ان‌یکون موجودیة الأشیاء بهذا المفهوم العام البدیهی الانتزاعی .

→

بعد از آن‌که اثبات نمودیم‌که وجود قطع نظر ازحصص ذهنی دارای‌افرادمتحققّه است این بحث پیش می‌آیدکه اصالت اختصاص بماهیت دارد و فرد وجود درتحقق ازناحیهٔ التجای بفرد ماهیت تحصّل و تحقق قبول نماید ، باین معناکه تحقق بالذات اختصاص بماهیت فرد وجود ، موجود بالعرض می‌باشد ، و یاآن‌که تحقق و اصالت حق وجودست و ماهیت از ناحیهٔالتجا ی بوجود متحقق و موجودست .

معنی اصالت وجود بنابفرض اول چنین می‌شود،که مفهوم وجود اصل‌وواقعیتی ندارد و حقیقت آن همان سنخ مفهوم است‌که از اضافه بماهیات بصورت حصّه متصورست کماقال‌بعض الاکابر :« معنی اصالت وجود در خلاف اول چنین باشدکه مفهوم وجود را اصلی وحقیقتی نبود وفردی واقعی که از سنخ مفهوم نباشدومنحصر نباشد فردا و بحصّهٔ حاصله از اضافهٔ مفهوم وجود بماهیتی از ماهیات و آن حصّه نیز از سنخ مفهوم بود . و معنی اصالت در خلاف دوم چنین باشد که فرد واقعی وجود، بذات بدون انضمام حیثیّتی از حیثیّات تقییدیه مصداق و محکی عنه مفهوم موجود بود ، واگر آن فر دمتعلق بماهیتی بود آن ماهیت بعرض و بتبع او مصداق مفهوم موجود باشد .... » اگربخواهیم برهان اصالت‌وجود را بنحوی‌تقریر نمایم‌که از نفس تصویر محل نزاع صحت مدعی ثابت شود و نیز شامل هردوصورت نزاع نیزشود باید بگوئیم : آنچه‌که طرد عدم از اشیاء نماید بالذات و با تحقق آن شئ به‌نقیض آن‌که عدم باشد متصف نشود باید جهت ذات آن همان جهت موجودیت و تحقق آن باشد و در تحقق و ثبوت و اتصاف بوجوب و ضرورت محتاج به حیثیت تقییدیه نباشد اگرچه احیاناً در بعضی از افراد بحیث تعلیلی محتاج باشد و چون نفس ذات ماهیت نسبت بوجود و عدم متساوی است و نفس مفهوم خالی از وجود وعدم است‌باتفاق فریقین ، پس ماهیت باعتبار آن‌که تساوی نسبت بوجود و عدم ذاتی آن است هرگز بالذات متحقق نشود و باید تحقّق آن بالعرض واز ناحیهٔ حیثیّت انضمامی‌وتقییدی باشد ، چون نقیض بالذات عدم وجودست نه امر متساوی نسبت بوجود و عدم ، و حیثیّت مکتسبهٔ از جاعل نیز نشود ازسنخ مفهوم متساوی نسبت بوجودوعدم‌باشد،

←

و اما بطلان المذهب السادس ، فلأن افراد الوجودات الخاصّة اذالم يكن مختلفة بالحقيقة ، يلزم اشتراكها فی‌ذاتی ــ فان اختلفت حينئذً فی ذاتی آخر ، يلزم تركبّها ، و هو باطل ، وان‌لم يختلف فيه ، يلزم وحدة الوجود . فالحق ان الوجود المطلق المقول على افراده بالتشكيك ، لاتنافی‌كون افرادها مختلفة بالحقيقة ، كما ذهب اليه الحكماء و بعد ما ظهر بطلان المذاهب المتقدمة و يظهر بطلان ماذهب اليه الصوفيّة ايضاً ، يظهر حقيقة ــحقيّةــ ماذهب اليه الحكماء .

فان قيل : ولايمكن ان يكون هذه الأفراد حقايق مختلفة بتمام الحقيقةوامورا متباينة فی‌انفسها ، والوجود العام عرضاً عاماً لها ، لأنه يجب ان‌يكون مابه‌الاشتراك العرضی تابعاً لما به الاشتراك الذاتی، ولايمكن ان‌يكون امور متخالفة‌بتمام‌الحقيقة عللاً لأمر واحد ، لأنه يجب المناسبة بين العلة و المعلول ، ولاشك انّه يمتنع تحقّق المناسبة بين‌الواحد من حيث هو واحد، والكثير من‌حيث هوكثير، فالواحد من‌حيث هو واحد لايمكن ان‌يكون علّة لاثنين من حيث هما اثنان ، و كذا الواحد

→
چون این حیثیت صادر از علت رفع عدم از ماهیّت می‌نماید و با صدور یا انتساب آن بجاعل برماهیت عدم صدق ننماید و ما می‌دانیم نقیض بالذات عدم وجودست . پس غیر وجود اگر طرد عدم نماید این طرد عدم بالذات نخواهد بود ناچار آن ضمیمه طار و عدم خواهد بود . بعبارت دیگر چون نفس ذات ماهیّت باعتبار معنا و حمل اولی خالی از وجود و عدم است و نسبت آن بوجود و عدم متساوی است در مقام تحقّق خارجی و موجودیّت محتاج است بامری غیر نفس ذات چون ترجیح جانب وجود و یاعدم و حکم بموجودیّت و معدومیت نسبت بذات ماهیت و از جانب ذات ماهیت ممکن نمی‌باشد ، پس ماهیّت در تحقّق خارجی محتاج بعلت و حیثیت تعلیلی است و چون نفس ذات ماهیّت مستحق حمل موجود نمی‌باشد در تحقّق بحیثیّت تقییدی نیز محتاج است ، و از جاعل تام و علت واجب وجود صادر می‌شودوماهیّت از ناحیهٔ‌انضمام و جود مصداق موجود قرار می‌گیرد چون باید علت امری را بماهیت اضافه نمایدکه با صدور آن ماهیت موجــود شود و چیزی سبب موجودیت‌ماهیّت می‌گرددکه باعدم بالذات نقیض باشد و آنچه‌که بالذات نقیض عدم است وجــودست نه‌ماهیّت و امور مسانخ با ماهیت . ــجلال‌آشتیانیــ

لايمكن ان يكون معلولاً لاثنين ، لأن الجهة الواحدة لو ناسبت من حيث الوحدة، امرين متغايرين من حيث التغاير ، لكانت مغايرة لنفسها ، فحينئذ يجب ان يستند اللازم و العرض العامان الى ما به الاشتراك فى الذات دون ما به الاختلاف ، و لايمكن ان يكون شيئان مختلفين بتمام الحقيقة و مشتركين فى لازم واحد او عرض واحد والا ارتفع المناسبة .

قلنا: تبعية ما به الاشتراك العرضى لما به الاشتراك الذاتى ممنوع، و لذا لم يذهب اليه اكثر العقلاء ، وعدم جواز صدور المعلول الواحد عن الكثير انما اذا كان المعلول واحداً شخصياً ــ شخصياً ــ خ ــ والعلة ــ علة فاعلية ، و هذا لايمنع جواز انتزاع امر كلى اعتبارى عن الأمور الكثيرة هذا .

و قد قال بعض الأعلام مورداً على مذهب الحكماء : «انه لو كانت افراد الوجود مختلفة بتمام الحقيقة ، فلايخلو اما انّها هى التى بها الحقايق حقايق و بها يترتّب آثار الاشياء عليها و يصح لها خواصها دون هذا المفهوم ، او ان ذلك هو هذا المفهوم دون هذه ، او هذه ، وهذا، كلاهما ، فان كان الأول ، كان هذه هى وجودات بنفس حقايقها ــ دون هذا ، وكان معنى الوجود مختلفة بتمام الحقيقة ، لامعنى واحداً مطرداً ، و قد سبق بطلانه ، و ان كان الثانى ، فاذ ليس صدق هذا المفهوم عليها صدق الذاتيات على افرادها فى حد ذواتها ، لم يصدق عليها مواطاة لامتناع تصادق المتغايرين ذاتاً مواطاة، فان كان فاشتقاقاً، فاذن ليس هذه وجودات، بل كانت موجودات كسائر الماهيّات وان كان الثالث، كان معنى ما به الحقيقة و الأثر مشتركا بين هذا المفهوم و هذه الحقائق ، وكان هو الوجود ، لاهذا ــ ولاهذه ، و نعود الكلام فى صدقه عليها ذاتاً وعرضاً. فقد تبين من هذا، ان هذا الراى تناقض آخره اوله، لأن هذه الحقائق ان كانت بنفس حقائقها و ذواتها مناشئ للتحقيق والآثار كما هو مقتضى كونها وجودات ،كان هذا المفهوم ذاتياً لها صادقاً على نفس حقائقها ، لاعرضياً ، وان لم يكن هذه بنفس حقايقها مناشئ للتحقيق والآثار كما هو مقتضى كون صدقه عليها عرضيّاً ،

لم‌یکن هی‌وجودات، بل موجودات ، فقد بطل المذهب المنسوب الی الحکماء» انتهی .

وجوابه : اختیار الشق الأول ، و کون افراد الوجودات مختلفة ، لا یستلزم اختلاف معنی الوجود اختلاف الوجود المطلق ، لما سبق فی الاشارة.

المبحث الثانی عشر

فی الاشارة الی بطلان ذوق المتألهین

قد عرفت ان المقصود منه انه لیس للاشیاء وجود حقیقة ، بل‌الوجود الحقیقی واحد و موجودیة سایر الاشیاء لانتسابها الیه، فاطلاق الوجود علی‌وجودات‌الاشیاء، اطلاق مجازی . و هذا المذهب لیس بشئ ، لأنه لاشك لأحــدٍ، ان‌الاشیاء جمیعاً موجودة بالوجود المطلق ، وانکار ذلك مکابرة صریحة ، کیف ولانعنی بالوجود المطلق الاهذا الکون البدیهی الذی ینتزع من جمیع الاشیاء ، و هو متحقق فی‌کل موجود خارجی حقیقة .

قال الاستاد المحقق الخوانساری ـــ رحمه‌الله ـــ فی[1] حاشیته علی شرح‌الاشارات، موردا علی طریقة ذوق المتألهین : « و من‌اجلی البدیهیّات تصور الوجود ، وظاهر ان هذا المتصور البدیهی امر صفتی"ناعتی"، وانکار صفتیّته و ناعتیّته ، لـیس الاکانکار صفتیّة سائر الصفات التی لاشك فی صفتیتها ، ولامجال لانکارهاکالفوقیة

---

۱ ـــ و هو الفقیه البارع و المحقق الکامل مولانا الآقاحسین الخوانساری صاحب مشارق الشموس فی‌شرح الدّروس،آقاحسین‌برشفا نیز حاشیه نوشته است . باید توجه داشت‌که وجود منشأ تحقق کلیه صفات و موصوفات و مبداظهورکلیه اعراض و جواهر محل اعراض است ، لذا امکان ندارد وجود از معانی نعتی باشد ، لذا وجود ازکلیهٔ مقولات خارج و سبب ظهور مقولات‌متباینه است و عروض آن نسبت‌بماهیّت فقط بحسب مفهوم است نه بحسب وجود خارجی یا وجود عقلی. حقیقت‌وجودبحسب ظهور ذهنی و ظلی بدیهی و بحسب نحوهٔ تحقّق مجهول الکنه است .

والتحيته والأبوة والنبوة و نحوها ، و على تقديران يقال : انه لعل انيكــون لهذا المفهوم البديهى المتصور ، كنه غير مايتصور ، وكان ذلك الكنه مجهولاً لنا ، ونسلم ذلك ، غاية مايلزم منه انيكون كنهه مجهولا ، لاانيكون كنهه صفة ، بل قائماً بذاته، كيف، ولوكانكذلك لماكان هذا الوجه و جهاًله، اذالوجه لاً نسلم صدقه[لايلزم صدقه] على ذي الوجه ، والالكان امراً اجنبياً عنه ، فحينئذ لايكون حاصل ماذكروه وذهبو اليه ، الا ان شيئاً لايعلم حقيقته ، وليس هذا الامر البديهى الذى يعلم كل احــد و يسمونه بالوجود ومرادفاته من اللغات الاخرى ولا يصدق هذا الامر البديهى ايضاً عليه هو حقيقة الواجب ، تعالى ، و ذلك حق ، لكن القول بأنّه وجود لايعرف له معنى سوى ان يقال : انهم اصطلحوا على انيسمّوا ذلك الأمر الحقيقى بالوجود ، ثمّ بعدذلك الاصطلاح هل يقولون : بان الممكنات متصفة بهذا الأمر البديهى الذى يعلمه كل احد بنحو اتصافه بسائر الصفات الأخرى ، املا؟ فانقالوا به ، فلم يبق بينهم و بين غيرهم فرق سوى انهم اصطلحوا انيسمّوا ذات الواجب بالوجود و هذا امر لفظىّ، ولوكان فيه نزاع ، لكان نزاعاً شرعيّاً من حيث اناسماءالله تعالى هل هى توقيفيّة، املا ؟.

و ماقالوا من علاقة الممكنات ، فذلك ايضاً لاينكره احد ، و انلــم يقولوا بالاتصاف بهذا الامر البديهى ، فذلك مخالف بالضرورة و مصادم للبديهة ، و اى امر لهم اجلى منه ، واى مطلب حصلوه اوضح من هذا ، وقل لى هل فرق بين ماجعلوه اول الأوايل ، اى : انالسلب والايجاب لايجتمعان ولا يرتفعان الذى انكاره سفسطة و منكروه سوفسطائية ، و بيّن انالاشياء الموجودة التى نشاهدها متّصفة بالأمر البديهى الذى يتصوره من لفظة الوجود و مرادفاته ، ولا اظنك انيكون لك فيعدم الفرق تأمل ، فان وجدت فى نفسك فيه تأمّلاً ، فلاتسوف فى معالجتها ولاتؤخرفى مداواتها، وعليك بمطالعة النسخة التى فيهاعلاج السوفسطائين ومداواة المتحيّرين» انتهى.

هذا حال الوجود المطلق، واماالوجودات الخاصة فقد عرفت تحققهافى الخارج

و اصالتها فی‌التحقق و مجعولیتها بالذات و تکثّرها فی الحقیقة ، فهی ایضاً متحققة متعددة فی‌الخارج ، فلا معنی لعدم تحقّقها و ثبوتها فی الأعیان حقیقة ، کماهو مقتضی ذوق المتألهین .

و یرد علیه ایضاً : ان‌النسبة فرع وجود المنتسبین و الماهیّة علی اعتقادهم معدومة ، فکیف یکون بینها و بین الوجود الواجبی نسبة ؟.

قال العارف المتأله الشیرازی : لیس فیماذکره بعض اجلّة العلماء ، و سمّاه ذوق المتألهین ، من‌کون موجودیة الماهیات بالانتساب الی الوجود الحق ، معنی التوحید الخاص اصلاً ولافیه شئ من‌اذواق الالهییّن ، و ذلك : لأن مبناه علی ان الصادر من الجاعل هی الماهیّة دون الوجود ، و ان الماهیّة موجودة دون وجودها الذی زعم انه اعتبار عقلی من‌المعقولات الثانیة ، و قدعلمت فساده . ولوکان هذا وحدةالوجودکمازعمه ، لکان‌کل من زعم ان الوجود الخاص للممکن امر انتزاعی غیر حقیقی ، و ان الواقع فی‌الخارج هوالماهیة ، موحداً توحید العرفاء الالهییّن ، فله ان‌یدّعی ماادعاه هذا الجلیل، ولافرق الابتسمیته هذا الأمر الاعتباری‌بالانتساب الی الجاعل ، حتی یکون وجود «زید» بمعنی «آله‌زید» والأمر فیه سهل ، علی ان فی‌هذا الاطلاق نظر ، انتهی ، هذا .

ثم ان المحقّق الدوانی قدبسط القول فی‌شرح الهیاکل فی‌اثبات حقیّة ذوق المتألهین ، فلنذکرکلامه و نشیر الی مایرد علیه حتی لایبقی شبهة لطالب التحقیق ، قال : انما نمهّد مقدمتین :

احدیهما ــ ان‌الحقائق الحکمیّة لایقتنص من اطلاقات الفرفیّة ، بل انما یطلق اللفظ فی‌العرف علی معنی من‌المعانی خلاف مایساعده البرهان ، کلفظ العلم حیث یفهم منه فی‌اللّغة معنی یعبّر عنه بدالس ودالسی ومرادفاتهما من‌النسب‌والاطلاقات، ثمّ النظر الحکمی اقتضی ان حقیقة الصورة المجردة ربما یکون جوهراًکما فی‌العلم بالجوهر ، بل‌قائماً بذاته ، کما فی علم المجردات بذواتها ، بل‌واجباً بالذات ، کما

فی‌علم واجب الوجود بذاته ، وكما ان‌الفصول الجوهريّة يعبّرعنها بالفاظ وهم اضافات عارضة لذلك الجوهركالناطق فی فصل الانسان وكالحساس و المتحرك بالارادة فی فصل الحيوان ، والتحقيق انها ليست من‌النسب والاضافات فی‌شئ لأن جزء الجوهر لايكون الاجوهراً .

وثانيتهما ــ ان صدق المشتق علی شئ ، لايقتضی قيام مبدأ الاشتقاق ، وان‌كان العرف يوهمه ، و ذلك لأن صدق الحداد علی زيد ، و صدق المشمس علی ماء ، ليس الالاجل‌كون الحديد موضوع صناعة زيد ، وان‌الماء منسوب الی الشمس متسخّنة بمقابلتها . ثم قال و بعد تمهيدهما نقول :

يجوز ان‌يكون الوجود الذی هومبدأ اشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته ، هو حقيقة الواجب ، تعالی ، و وجود غيره عبارة عن اتنساب ذلك الغير اليه ، فيكون انموجود اعم من تلك الحقيقة و من غيرها المنتسب اليه ، وذلك المفهوم العام امر اعتباری عدّ من‌المعقولات الثانية ، وجعل اول البديهيّات .

فان قلت : كيف يتصوّركون تلك الحقيقة موجودة و هو عين الوجود ، وكيف يعقل‌كون الموجود اعم من‌تلك الحقيقة و غيرها ؟

قلت : ليس الموجود مايتبادر الی الفهم و يوهمه العرف من‌ان‌يكون أمراً مغايراً للوجود ، بل معناه مايعبّر عنه فی‌الفارسيّة به : هست ، و مرادفاته ، فاذا فرض الوجود مجرداً عن‌غيره قائماً بذاته ، كان وجوداً لنفسه ، فيكون موجوداً و وجوداً قائماً بذاته،كما ان‌الصّور المجردة اذا قامت بذاتها، كانت‌علماً بنفسها ، فيكون علماً و عالماً و معلوماً ، وكمالو فرض تجرد الحرارة عن‌النار،كانت حارة و حرارة . وقد صرح بذلك بهمنيار فی‌كتاب «البهجة والسعادة» بانه : لوتجردت الصور المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها،كانت حاسّة و محسوسة . وكذلك ذكروا : انّه‌لايعلم كون‌الوجود زائداً علی الموجود الابيان مثل ان يعلم ان بعض الاشياء قديكون موجوداً ، و قديكون معدوماً ، فيعلم انّه ليس عين‌الوجود ، اذيعلم، ان ماهوعين

الوجود یکون واجباً بالذات، و من الوجودات مالایکون واجباً، فیزیدالوجودعلیه.

فان قلت : کیف یتصور هذا المعنی الاعم ؟.

قلت : یمکن ان یکون المعنی احدالأمرین من الوجود وماهو منتسب الیه انتساباً محصوصاً ، و معیار ذلك ان یکون مبدأالآثار ، ، و یمکن ان یکون هذا المعنی العام لهما هو ماقام به الوجود ــ اعم من ان یکون وجوداً قائماً بنفسه فیکون قیام الوجود به قیام الشئ بنفسه ، و من ان یکون من قبیل قیام الأمور المنتزعة العقلیة بمعروضاتها ، کالکلیّة والجزئیّة و نظائرهما ـ ولایلزم من کون اطلاق القیام علی هذا المعنی مجازاً ، ان یکون اطلاق الموجود مجازاً . فیتلخّص من هذا ، ان الوجود الذی هو مبدأ اشتقاق الموجود ، امر واحد موجود فی نفسه ، و هو حقیقة خارجیّة ، والموجود اعم منه و ممّا ینتسب الیه ، واذا حمل کلام‌الحکماء علی ذلك، لم یتوجه : ان‌المعقول من‌الوجود امر اعتباری هو اول الاوائل التصوریة ، فاطلاقه علی‌تلك‌الحقیقة‌القائمةبذاتها، انمایکون‌بالمجاز، اوبوضع‌آخر، فلایکون‌عین‌حقیقة الواجب تعالی ، و یندفع الهرج والمرج الذی یعرض للناظرین بحیث یتشوش‌الذهن ویتبلّدالطبع .

فان‌قلت : ما ذکرته من انّه یمکن حمل کلامهم علی ذلك لایکفی، بل لابُدّ من‌الدلیل علی ان‌الأمر کذلك فی‌الواقع.

قلت : لما دلّ‌البرهان علی ان وجود الواجب عینه ، و من‌البیّن ان المفهوم البدیهی المشترك لایصلح لذلك .

فان قلت : لم‌لایجوز ان‌یکون‌هوبیان یکون‌کل منهماواجباً لذاته ویکون مفهوم واجب‌الوجود مقولاً علیهما قولاً عرضیاً ؟

قلت : یکفی فی‌دفع هذاالوهم تذکرالمقدمات السابقة و تفطن المقدمات‌اللاحقة، اذقدعلمت انّه لوکان‌کذلك، لکان‌عروض هذاالمفهوم لهما اما معلولاً لذاته، فلیزم تقدمه بالوجود علی نفسه، اولغیره، فیکون افحش. وقدتحقّق وتقرر ان مایعرضه

الوجوب اوالوجود ، فهو ممكن، فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته، واذا قلنا، واجب الوجود موجود، فالمراد به ماذكرناه، لا انه امر يعرضه الوجود، وبهذا صرح المعلم الثانى والشيخ، بان اطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللغة مجاز .

فاذا تمهد هذا، ظهر انه لايجوز ان يكون هويتان كل منهما وجودقائم بذاته واجب لذاته، اذحينئذٍ يكون وجوب الوجود عارضاً مشتركاً بينهما . بل نقول : لونظرنا فى نفس الوجود المعلوم بوجه ما، فاذاً البحث والنظر الى انه امرقائم بذاته هو الواجب. ومحصله : انا اذا نظرنا فى الوجود المشترك بين الموجودات، فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكاً من حيث العروض، بل حيث النسبة الى امر. فظهر ان الوجود الذى ينسب اليه جميع الماهيات امرقائم بذاته غيرعارض لغيره واجب لذاته، كما انا لونظرنا الى مفهوم الحدّاد والمشمس ، توهمنا فى بادى النظر ان الحديد والشمس مشتركان بين افرادهما ، ثمّ تفطنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض، بل بحسب النسبة اليهما ، فظهر، ان توهم العروض باطل، وان ماحسبناه عارضاً مشتركاً، فهو فى الواقع غيرعارض، بل امرقائم بذاته، ولتلك الافراد نسبة اليه .

وقداورد عليه بعض افاضل المحقّقين ايرادات كثيرة اكثرها ظاهر الورود: منها ـــ انا لانسلم ان مأخذ الاشتقاق فى الحداد هو الحديد، كيف و هو امر جامد غير صالح لان يشتق منه شئ وكذا المشمس .

ومنها ـــ ان صدق المشتق على شئ ، وان لم يستلزم قيام مبدء الاشتقاق به كما مهده ، لكن يستلزم كون المبدأ متحققاً فيه ـــ لااقل ، و ماذكره من مثال الحداد و المشمس ممالاتعويل عليه، لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع، لجواز ان يكون مبدأ الاشتقاق مثل التحدد والتشمس او الحديد و الشمسيّة، لاان النسبة اليهما يكون مبدأ الاشتقاق ، بل هما بادعاء ان للحديد نحواً من الحصول فى الصانع له كان المواظبة على استعمال الحديد والتشغّل به صيّر الرجل ذاحصةٍ مـــن

الحديد،كيف ؟ وصورة الحديد قائمة بذهنه ، و الحديد وانكان ممتنع القيام بغيره فيالوجود الخارجى ، لكن صورته ممايقوم بالذهن ، وكذا يجوز ان يكون اطلاق المشمس على الماء المتسخن منباب التوسيع بتخييل ان فيه حصّة منالشمّس كما صورناه .

و بالجملة لايقتنص الحقايق من هذه الاطلاقات كماافاده. فكيف يقول عليها؟.

و منها ــ ان المشتق كما انه مفهوم كلى بلاشك لأحد فى ذلك، كذلك مبدأ الاشتقاق ، سواءكان جزوه ، اوعينه يجب انيكون مفهوماً كلياً ، فان جزء المفهوم الكلى نفسه لايمكن انيكون شخصاً جزئياً . فقوله : يجوز ان يكون مبدأالاشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته ، غير صحيح .

و منها ــ اناهل اللغة اوالعرف ، مالم يعلموا مفهوم مبدأ الاشتقاق ، كيف اشتقوا منه صيغة الفاعل و المفعول و غيرهما ، ولاشك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه منالوجوه ، مع انعامة الناس يطلقون لفظ الموجود و مايرادفه فيسائر اللغات ك: هست ، و امثاله ، و يعرفون معناه من غير انيتصوروا معنى الحقيقة المقدسة ، ولا معنى الانتساب اليها . و ماذكره منانه: قديطلق لفظفى العرف على معنى يحكم العقل بخلافه علىتقدير صحته، لايلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل،كيف و مفهوم الوجود والموجود، مناجلى البديهيات، و اعرف منكل متصوركما اطبقوا عليه ، و على ماذكره يلزم انيكون من اغمض المعلومات ، فان ذاته تعالى غير معلوم لأحد ، وكذا الانتساب الى المجهول مجهول البتّة .

و منها ــ ان مبدأ اشتقاق كل مشتق ، لابد انيكون معنى واحداً ، لاانه يكون هناك مشتق واحدله مبدء ان ، مرة مشتق من هذا ، و مرّة اشتق من ذاك ، و هذا ممالم يسمع مناحد من اهل اللغة ولا من غيرهم . فكون الموجود اذا اطلق على ذات البارى،كان معناه الوجود ، واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه ، مما

لا يتصور له وجه ، سيّما ، وقد عرف بانه مشترك معنوى، و ليس هذا نظير الأسود، اذا اطلق تارة على السواد المجرد ، و تارة على الشئ الأسود ، اذمعناه فى الجميع واحد ، و هو ماثبت له السواد ، وان كان مصداقه فى احدالموضعين نفس السواد ، وفى الآخر هو مع شئ آخر ، فملاك الأسودية تحقّق السوادمطلقاً، اعم من ان يكون مجرداً عن غيره ، اومقروناً به . وليس مفهوم الموجود على مازعمه كذلك .

و منها ــ انه بأى طريقٍ عرفتم، ان ذاته تعالى وجود بحث بعد ماانكران للوجود حقيقة فى الخارج عندالحكماء ، وزعم انهم ذهبوا : الى انّه من المعقولات الثانية التى لامصداق لها فى الخارج، فمن اين حصل له، ان حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود، فان رأى ذلك لأنهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ، ولم يجزان يكون اطلاق اللفظ كاسباً للعلم والتعيّن ، و هو متحاش عن ذلك حيث قال : الحقايق لايقتنص من الاطلاقات العرفيّة . و العجب انه بالغ فى اثبات شئ ، ليس فيه كثير اهتمام ، و هو اطلاق المشتق ، وارادة المبدأ، واهمل فيما هو المهم ههنا، و هوان البارى محض حقيقة الوجود او الموجود ، اذلاطريق الى اثبات التوحيد الابان يثبت البرهان : ان مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة ، وهولانكاره ان يكون للوجود حقيقة فى الخارج ، بعيد عن ذلك بمراحل ، والايراد الذى اورده على نفسه واجاب عنها بقوله : فان قلت : كيف يتصور بكون تلك الحقيقة موجودة ، الى قوله : فيكون موجوداً قائماً بذاته ، من باب التسعير فى اثناء المخاصمة ، وانما يصح ماذكره من الجواب ، لوكان اصل الاشكال عليه : ان ذاته تعالى ، اذاكان عين الوجود ، كيف يكون موجوداً كما قرره ، و اما اذقرر الاشكال ، بان حقيقته تعالى ، كيف يكون موجوداً عندك فى الخارج ، مع ان الوجود من المعقولات الثانية ، لم يجز ذلك الجواب . والذى يمكن ان يقال ، حينئذ هو : انكون الوجود اعتبارياً ، لاينافى اطلاق الموجود عليه تعالى ، فيكون البارى ، عين الموجود ، لاعين الوجود ، وهو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر له ان ذاته تعالى عين مفهوم الموجود ، وقد

علمت مافیه ایضاً ، فانالحق ان ذاته تعالی عین حقیقة الموجود البحت ، بمعنی : ان ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق .

و منها ــ انقوله : فاذا فرض الوجود مجرداً عن غیره کان وجوداً لنفسه ، الی قوله: والحرارة علی تقدیر تجرّوهاکذلك، صریح فی انللوجود معنیً مشترکاً، یجوز قیام بعض افراده بنفسه ، و بعضها بغیره ، و هذا انما یتصور و یصحّ ، اذاکان لـه حقیقة مشترکة بین القسمین غیرالأمر الانتزاعی المصدری ، کماذهبنا الیه جسمارآه المحققون ، اذ لامجال للعقل انیجوزکون هذا المعنی النسبی المصدری امراًقائماً بذاته .

و منها ــ انقوله : ان الوجود الذی مبدأ اشتقاق الموجود ، امر واحد ، غیر مبیّن ممّاذکره ، اذبعد تسلیم ان الموجود اعم من قسمین من حقیقة قائمة بذاته و من اشیاء منسوبة الیها ، لمیظهرکون القسم الأول حقیقة واحدة ، اذلیس کون تلك ، وجوداً قائماً بذاته ، معناه : ان لهذا المفهوم المصدری فرداً بالحقیقة ، و لیس بهذا المفهوم المشترك فرد عنده ، ولاله مصداق فی الخارج عنده .وغایة ماله انیقول: ان الحقیقة الواجبیّة لماکانت بذاتها موجودة متحصلة فیالخارج منغیر فاعلیفعلها اوقابل یقبلها یطلق علیه لفظ الوجود ، فلأحدٍ انیتوهم ، ان یکون هناك حقیقتان بالصفة المذکورة » انتهی .

وانما تعرضنا لذکر ایرادات هذا المحقق بطولها، لیکون مؤیّده لما ذهبنا الیه و مقویة لما نحن بصدده .

اقول : ویرد علیه ایضاً ، انّهکیف یمکن حملکلام الحکماء علی ذلك لانهـم یقولون ، انلکل موجود وجوداً خاصاً و وجوداً مطلقاً ینتزع منه ، نعمالقول بـان الواجب محض الوجود و حقیقة وجود قائم بنفسه ، صریحکلامالحکماء ، ولایحتاج ان یحملکلامهم علی ذلك .

و اما القول بانموجودیّة الممکنات بالانتساب... ، فلایمکن حملکلامالحکماء

على ذلك ، و بعضهم قال فى تحرير طريقة ذوق المتألهين ، ما حاصله : ان الحقايق الامكانيّة التى هى الصور العلمية للواجب تعالى ، اذا حصل لها شرائط الموجوديّة يحصل لها نسبة خاصة بينها و بين الوجود الحق ، و بهذه النسبة يصير موجودة، كما اذا حصل نسبة خاصة بين الشئ والمرآة ، يحصل عكسه فى المرآة ، ولافرق بينهما الا بان حقيقة هذه النسبة هنامعلومة و هناك مجهولة .

و توضيح الكلام ان يقال : الوجود يطلق على معنيين : احدهما ــ الكون و الحصول الذى هو وصف اعتبارى يؤخذ من الموجودات .

و ثانيهما ــ حقيقة الوجود التى هى موجود خارجى و ذات محقّقة ، والوجود بهذا المعنى ليس عارضاً لشئ ولا معروضاً له ، بل هوقائم بنفسه مقدس عن العارضيّة و المعروضيّة ، و هو عين الواجب ، تعالى شأنه ، والوجود بالمعنى الاول اعنى الكون البديهى ، من جملة آثار هذا الوجود، فاطلاق الموجود على الواجب، تعالى شأنه ، باعتبار انه عين الوجود واما اطلاقه على سائر الاشياء باعتبار استنارتها من اشعة الوجود الحقيقى و ظهوره فيها ، كما ان الماء اذا تسخّن من شعاع الشمس، يقال له ، انه مشمّس اى متسخّن من شعاع الشمس، فيكون الواجب موجوداً حقيقياً، و الممكنات موجودات اعتبارية. و تحقيق كيفيّة استنارة الأشياء من الوجود الحقيقى، مع كونها معدومات : ان حقائق الممكنات التى هى الصور العلميه للواجب تعالى شأنه ، شؤون ذاتية له ، لان علم الواجب ، تعالى ، بذاته المقدسة باعتبار صفاته ، عبارة عن شئونه الذاتيّة ، و هى عبارة عن النسب المندرجة فى الذات الأقدس، ولكن ليس اندراجها كاندراج الماء فى الكوز ، اواندراج الواحد والاثنين فى الثلاثة . بل هذا الاندراج من قبيل اندراج اللازم فى الملزوم ،كاندراج النصفيّة والثلثية و الربعية للواحد العددى قبل ان يصير جزءاً للاثنين والثلاثة والأربعة ، فانه اذا لوحظ الواحد قبل صيرورته جزء لعددٍ من الأعداد ، يجد العقل ان النسب الغير المتناهية فيه موجوده كنصفيته للاثنين و ثلثيته للثلاث ، و هكذا الى غير النهاية ، فالاندراج

الذی للشئون الذاتيّة من قبيل هذا الاندراج ، فالشئون الذاتية نسب، وهذاالنسب هی حقايق الممكنات ، و وجود هذه الحقائق عبارة عن ظهور الوجود الحق فيها ، فاذا حصل شرائط وجودها ، يحصل بينه او بيْن الوجود الحق نسبة خاصة مجهولة الكنه ، و هذه النسبة تصير سبباً لظهور الممكنات. و قد تمسّكوا لتفهيم هذه النسبة بأمثلة جزئية :

منها ـ ان نسبة حقائق الممكنات الی الوجود الحقيقی، كنسبة الصور الی المرآة، فانه يترآی للحس ، ان الصور المنعكسة عارضة للمرآة ، و لكن بعد الرجوع الی العقل ، يعلم : انها ليست عارضة للمرآة ولا علی سطحها ولا علی جوفها ، بل حصل بين الشئ و المرآة نسبة خاصة صارت سبباً لأن يريه المرآة ، ولا يحدث هذه الاراءة تغيّراً و تبدّلاً فی المرآة ، وكذلك لما حصل بين الواجب تعالی و حقائق الممكنات نسبة خاصّة صارت سبباً لاراءة حقائق الممكنات، وكما ان حصول الصورة فی المرآة و زوالها عنها ، لايحدث تغيّراً و تبدلاً فی المرآة فكذالك ظهور حقائق الممكنات و عدم ظهورها لايصير سبباً لتبدّل الذات الأقدس ، فالوجود الحق محيط بجميع ذرات العالم ، وكما انه لايحصل لنور الشمس من اضاءته للمطهرات كمال ، و من اضاءته للنجاسات نقص ، فكذلك لايحصل للوجود الحق من احاطته لجميع الأشياء كمال و نقص .

و منها ـ ان نسبة فيض الوجود الأقدس الی الصور العلميّة التی هی حقائق الممكنات. كنسبة الروح الی البدن ، وكذلك نسبة هذه الحقائق الی الموجودات الخارجيّة، كنسبة الروح الی البدن ، ولاشك ان نسبة الروح الی البدن ، ليست نسبة الدخول و الخروج ولا الاتصال ولا الانفصال ، بل نسبة التدبير فقط .

ثمّ لايخفی انه لما قيل : ان ظهور حقائق الممكنات من وجود الواجب تعالی ، فلايتوهم احد ان وجود الممكنات هو الوجود الحق ، فان هذا غير وارد علی ذوق المتألهين ، بل ان ورد هذا يرد علی مذهب الصوفية .

وقد قالو الدفع هذا الاحتمال : ان نور القمر مستفاد من الشمس ، وليس للقمر نور من نفسه ، بل يفاض عليه من نور الشمس عند نسبة خاصة بينهما ، ولاشك ان نورالشمس لاينتقل اليه و لاينقسم حتى يصير بعضه فی القمر و بعضه فی الشمس ، بل الشمس ونورها بحالهما بن غير تغيّر و تبدّل ، وهی منورة بنورها ، والقمريصير نورانياً من شعاع نورها ، ولاشك ان نور الشمس ليس عين نورالقمر ، ولكن نور القمر عين نورالشمس ، بمعنی : ان نورانيّته من شعاع نورها ، و هكذا الحال فی وجود الممكنات ، فان الواجب تعالی شأنه موجود بوجود هو عين ذاته ، و وجود الممكنات عبارة عن ظهوره فی حقايقها باعتبار حصول نسبة خاصة ، فحينئذٍ لايلزم ان يكون للمكنات وجود مستقل حقيقی ، ولا ان يكون وجودها هو وجودالواجب ـ تعالی عن ذلك علواً كبيراً ـ بل وجودها عبارة عن ظهور الوجود الحق فيها ، و بهذا يصير موجودة ، والواجب عين حقيقة الوجود ، كما ان الاشياء مضيئة باعتبار وقوع اشعة الأنوار عليها ، و النور مضئ باعتبار نفسه . هذا غاية ما يمكن ان يقال فی توجيه هذا المذاهب ، ولايخفی انه يردعلی هذا التوجيه ايضاً اكثر ماورد علی كلام المحقق الدوانی .

لايقال : لايرد علی هذا التوجيه عمدة ماورد علی ذوق المتألهيّن ، و هی ان النسبة فرع تحقق المنتسبين ، والماهيات ليست بمتحققة ، و علی التوجيه المذكور يتحقق المنتسبان :

احدهما ـ الوجود الحق ، و ثانيهما ـ الصور العلمية التی هی حقائق الممكنات.

لانانقول : هذه الصور العلميّة ، ان كانت اشياء متحققة غير الوجود الحق موجودة فيه ، يلزم التكثّر والتركيب فی الذات وهو باطل ، وان كانت اموراً اعتبارية محضة غير متحققة ، فلا يصلح لان يكون احدالمنوسبين .

ثم نقول : هذا الظهور البيّن الثابت لحقائق الممكنات الذی حصل من النسبة الخاصة المذكورة ، اما ليس شيئاً مطلقا ، بل معدوم صرف ، فهو سفسطة ؛ لان

الماهية امر اعتباری ، و ظهورها ايضاً اذاكان اعتبارياً ، فلايكون شئ [ــشيئاًــظ] محققاً فی‌الخارج ، و هذا يرجع الی مذهب السوفسطائية . و اما امر اعتباری ، بمعنی ان‌وجودات الممكنات امور اعتبارية ، فان‌كان مع ذلك الماهيات ايضاً اعتبارية ، فيلزم ماذكرنا ايضاً بعينه ، و ان كانت الماهيات اموراً محققة بعد انضمامها الی الوجود ، فهذا يرجع الی مذهب المتكلمين فی وجودات الممكنات ، وان‌كان بين‌المذهبين فرق فی‌وجود الواجب ، فعلی مذهب المتكلمين حقيقةالواجب ايضاً ماهيّة من‌الماهيات ، والوجود الذی هو امر اعتباری عينه ، و علی ذوق المتألهين حقيقة الواجب صرف الوجود ، فيرجع حينئذ مذهبهم الی ان حقيقة الواجب صرف الوجود ، و حقيقة الممكنات ، ماهيات محققة فی‌الخارج و وجوداتها امور اعتباريّة و هی منتزعة من‌النسبة الخاصة المذكورة ، و حينئذ يرد عليه مايرد علی مذهب المتكلمين كما عرفت .

و يرد عليه ايضاً مامّر من انه لامعنی لتحقق النسبة هيهنا ، لأنه فرع ثبوت المنتسبين ، و اذا بطل الشقوق المذكورة، يبطل المذهب المسمّی بذوق‌المتألهين، لانه لايبقی شق آخر .

ثم ان بعضاً من‌الأفاضل المتأخرين ، استدل علی اثبات ذوق المتألهين بدليل برهانی عنده ، فلابّدلنا من‌ايرادها والاشارة الی مايرد عليه . قال ، طاب ثراه :

« اعلم ان‌الواجب الحق هوالمتفرد بالوجود الحقيقی و هوعينه ، و غيره من الممكنات موجودة بالانتساب اليه والارتباط به‌ارتباطاً خاصاً و انتساباً مخصوصاً ، لابعروض الوجود ، كما هو المشهور . و تحقيق ذلك يستدعی تمهيد مقدمتين :

الاولی ــ ان‌الوجود قديطلق ويراد به‌الكون فی‌الاعيان ، ولاشك فی‌كونه اعتبارياً انتزاعياً ، و قد يطلق ويراد به ماهو منشأ لانتزاع الكون فی‌الاعيان و مصحح صدقه و حمله ، و هو بهذالمعنی عين الواجب ، فانه لولم يكن فی‌نفسه و بذاته مبداء لانتزاع الوجود و مصداق صدقه ، لم‌يكن فی حدذاته من حيث هی

موجوداً ، فيحتاج الى فاعل يجعله موجوداً بالضرورة ، فان توسط الجعل بين الشئ و نفسه ممتنع ، واماكونه شيئاً آخر وصيرورته امراً آخر بعدما يمكن في نفسه وحدذاته ، فمحتاج الى جاعل و فاعل ايضاً .

الثانية ـ انمناط الوجوب الذاتي ليس الاكون نفس الواجب من حيث هي مبدأ لانتزاع الوجود والموجوديّة ، فانا اذا فتشنا و تفحصنا عن امر يكون منشأ لعدم احتياج الواجب فيالموجودية الى العلة والجاعل و استغنائه عنهما ، لانجدالاكون الواجب في حدذاته و في نفسه من حيث هو منشأ و مبدألانتزاع الوجود ومصداقاً لصدق الموجود ، فانا نعلم بالضرورة ، انالشئ اذاكان منحيث ذاته بحيث يصح انتزاع الموجودية عنه ، لأستغنى عن فاعل و جاعل يجعله موجوداً ، ولايحتاج اليه فيه اصلاً ، ثم انه اذاكانكون الشئ فيحدذاته بحيث يصحّ انتزاع الوجود عنه مناطاً لوجوبه و مستلزماً لكونه واجباً بالذات ، لايكون الممكن من حيث ذاته و في حد نفسه و من حيث هو مبداءلانتزاع الوجود و مصداقاً لصدق الموجود بالضرورة و الالكان واجباً بالذات ، فكل ممكن ليس منحيث ذاته وفي حدنفسه مبداء لانتزاع الوجود اصلاً بالضرورة ، فمناط الوجوب الذاتيكون حقيقة الواجب من حيث هيهي منشأ لانتزاع الوجودو مصداقا لصدق الموجود ، و مناط الامكان الذاتي انلايكون نفس ذاتالممكن من حيثهيكذلك ، واذاعرفتهاتينالمقدمتين ، اقول:

كل ممكن سواء سمّي بالوجود او الماهيّة ، لايكون نفس ذاته من حيث هي بحيث يصحّ انتزاع الوجود والموجود عنها ، والالكان واجباً لما مرآنفاً ، فهو حينالوجود ، اما انلايكتسب منالفاعل الموجد حيثيّة مصححة لانتزاع الوجود عنه ، او يكتسب تلك الحيثيّة عنه ، فانلم يكتسب فقد بقي على ماكان عليه في نفسه من عدم صلاحيتّه لانتزاع الوجود عنه ، فلم يصر موجوداً بعد بالضرورة ، هذا خلف .

وان اكتسب منالفاعل تلكالحيثيّة ، فنقول : هذهالحيثيّة ليست من نفس ذاته

من حیث هی، والالکان واجباً لمامرّفی المقدمة، ولهذا صرح العلامة الدوانی فی حواشیه علی التجرید :

«بان مبدء انتزاع الوجود فی الممکن ذاته من حیث تکسّبه من الفاعل ، و فی الواجب ذاته بذاته ، فلابدّ ان یکون غیر نفس ذاته ، ولایمکن ان یکون ذلک الغیر امراً انتزاعیاً ، والااحتاج الی مبداء موجود مصحّح لانتزاعه ، فان الامر الاعتباری لایکون نفس امری الا اذاکان له مبداء موجود فی الخارج بل لامعنی لنفس امریّته الاکون ذامبداء موجود علی ماصرحوابه ، وذلک المبداء لایکون نفس ذاته من حیث هی ؛ والالکان الممکن بنفس ذاته مبداءً لانتزاع امر هو مصحّح لانتزاع الموجودیة ، و ذلک مستلزم لکونه مبدأ انتزاع الوجود والموجودیة بنفس ذاته ، فانها بنفسها مبدأ انتزاع لماهو مبداء انتزاع الموجودیة ، فیکون واجباً بالذات ، و ایضاً هو خلاف الفرض ، فیکون ذاته باعتبار آخر و حیثیّة اخری و ننقل الکلام الیها حتی یتسلسل ، و هو مستلزم لان لایکون الحیثیّة المکتسبة المفروضة ، نفس امری ، لعدم انتهائها الی مبدأ موجو دمصحح لانتزاعها ، ولابدّ فی کل اعتباری نفس امری من مبدأکذلک بالضرورة ، وان کان ذلک الغیر اعنی : الحیثیّة المکتسبة من الفاعل امراًموجوداً ممکناً، لایکون نفس ذاته من حیث هی مبدأ لانتزاع الوجود ، والالکان واجباً لمامر ، فننقل الکلام الیه ، حتی یتسلسل ثمّ انا ننقل الکلام الی مجموع تلک الامور الغیر المتناهیة ، فنقول : لیس ذلک المجموع لامکانه مبدأ لانتزاع الموجودیة بنفس ذاته من حیث هی هی ، فیحتاج الی امر آخر ، هذا خلف.

ولایمکن ان یکون الحیثیّة المکتسبة نفس ذات الواجب بالذات بانضمامه الی الممکن ، والالکانت حالة فی الممکن اومحلاله ، وکلاهما محال ممتنع علی مابین فی موضعه ، فبقی ان یکون الحیثیّة المکتسبة المصححة لانتزاع الوجود ، ارتباط الواجب به ارتباطاً خاصاً غیر الحالیّة والمحلیة بحیث یصح انتزاع الوجود عنه بذلک الارتباط الخاص ، اذلامجال لاحتمال آخر ، فیکون الممکنات موجودة بذلک الارتباط بعروض الوجود ، و هو ماأردناه .

ثم اعلم : ان تلك الارتباط کما مرلیس بالحالیة ولا بالمحلیة ، بل هی نسبة خاصة و تعلق مخصوص ، یشبه نسبة المعروض الی العارض بوجه من الوجوه ، ولیس هی بعینه کما توهم . و الحق انحقیقة تلك النسبة و الارتباط وکیفیتها مجهولة لایعرف، و نعم ماقال بعض المحققین : «کلما قیل اویقال فی تقریب تلك النسبة فهو مبعد بوجه» و تلك النسبة المخصوصة هی بعینها معیّته سبحانه و تعالی بالممکنات علی مایدل عنیه قوله ، تعالی « وهو[1] معکم اینماکنتم » ، بل هی بعینها نسبة العلیة والایجاد ، و لهذا قیل : انمعیة ذات الحق للممکنات ، لیس الاقیّومیّتها للماهیات ، ولاشك ان تلك المعیّة لیست من قبیل معیة الجوهر بالجوهر ، والعرض بالعرض ، اوالجوهر بالعرض ، بل لیست من قیل معیّة موجود بموجود ، بل انماهی من قبیل معیّة الوجود (بل ماهیّة من حیث هی ــ کذا ــ).

و مماذکرناه ظهر ان للواجب نسبة خاصة وارتباط مخصوصة بماسواه من معلولاته، و تلك النسبة باعتبار نسبة الانیّة والوجود ، وباعتبار نسبة العلیّة والایجاد وباعتبار نسبة المعیّة والقرب ، و لیس بین تلك النسب الثلاث تغایر بالذات بل بالاعتبار .

فما ذکره العلامة النیسابوری فی تفسیره من انه: «لاذرّة من ذرات العالم الا و نور الأنوار محیط بها قاهر علیها اقرب من وجودها الیها لا بمجرد العلم[2] فقط، ولا بمعنی

---

۱ ــ س ۵۷ ، ی ۴ .

۲ ــ چون برخی از متکلّمین متکلّفین در تفسیر کریمهٔ « وهومعکم اینماکنتم » بواسطهٔ غفلت از سرّ حقیقت احاطهٔ قیومی حق گفته‌اند : مراد از معیّت واجب با ممکنات ، معیّت علمی است نه معیّت عینی و خارجی ، خیال کرده‌اند، احاطهٔ حق و معیت وجود مطلق با ممکنات ، مستلزم حلول و اتحاد اوست با ممکنات ونفهمیده‌اند که حق اول بحسب وجود مقوّم اشیاست و تقوّم وجودی ملازمست با اتم انحای قرب مقوم نسبت به متقوم ، تقومی اتم از تقوّم ماهیّت مثل انسان ، نسبت باجزاء خود ، مثل حیوان و ناطق و مقوّم وجودی باید در ذات متقوم متحقق باشد نه بتمام هویّت چون وجود و مظهر محدود حکایت از نامحدود ننماید و غیر متناهی بتمام جلوه متجلی در محدود نگردد و لازم ایجاد تنزّل علت است در صورت معلول بدون تجافی ←

الصنع والایجاد ، بل بضرب لایکشف عنه المقال غیر الخیال » محل تأمّل بـل تلك

→

ءات از مقام کبریائی خود .

نسبت مطلق بمقید ، نسبت حال و محل و ظرف و مظروف نمی‌باشد ، کما این‌که انطوای کثرات در وحدت مطلقه بنحو ظرف، و مظروف و حاول و یا اتحاد نمی‌باشد . بواسطه غفلت از سـرّ این امر و عدم تعقّـل توحید وجودی و عدم درك آن از راه ذوق سلیم و نرسیدن بحقیقت آن از طریق کشف تام و صحیح بـارشاد مـرشد معصوم منصوص ازولی کامل ویا نبی خاتم ، جمع کثیری از اهل نظر و بهری از مدعیـّان کشف بهلاك ابدی و شقاء دائمی گرفتار شده‌اند .

بعضی در ورطهٔ اباحه افتاده‌اند و چون بزعم خود وجود را واحد دیده و از سر وحدت اطلاقی جامع ظاهر و مظهر غافل مانده و از ناحیهٔ عدم فرق بین حق مطلق و مقید و قعوافی الاباحة و صاروا من‌الکفارالملحدین . قائل به اباحت به حلال و حرام و پاك و نجس معتقد نمی‌باشد و از فسق و فجور و ترك واجبات و شرب خمر وزنا و غیر اینها از معاصی‌کبیره روگردان نیست.

برخی بالحادگرائیده‌اند چون بین جهت ظهور و بطون وجود فرق قائل نگشته‌اند و از ظاهر مقید به باطن مطلق عدول نموده و حکموا بحقیـّة الباطن و بطلان الظاهر ، و ندانسته‌اند که پرتو نور حق بهرچه تابیده است واراده و مشیت او درهرچه‌سریان نموده حق است و تام و تمام وانه تعالی ما خلق امراً باطلاً وان‌لاباطل فی‌الوجود ولا مجاز و نعوذبالله من التفوه بالالحاد .

کسانی‌که از ظاهر شریعت محمدی بباطن آن عدول نموده‌اند مانند اسماعیلیـّه و در احکام شرع نبوی و فروع از احکام نه عقاید و اصول ، بتأویل قائل شده‌اند از ملحدان بشمار می‌روند ولذا جمعی از محققان ما از اسماعیلیه به باطنیـه و ملاحده تعبیر نموده‌اند .

بواسطهٔ غفلت از سـرّ وحدت مطلقه و عدم نیل به مقام جمع بین ظهور و بطون ، جمعی باتحاد قائل شده‌اند و لذا برخی از قلندران صاحب سبیل ، حکم باتحاد خـود باحق مطلق نموده بدون ارتفاع غیریت و نیل بمقام فناء حقیقی . نصاری نیز از قائلان باتحادند ـ و ندانسته‌اندکه در وحدت دوئی عین ضلال است .

قائلان بحلول از قلندران عامی و نصاری نیز از سـرّ وحدت غفلت نموده و در مقام فرق بین ظاهر و مظاهر در ورطهٔ حلول حق در مظاهر خلقی پرتاب شده‌اند ، نصاری حق را حالّ دربدن عیسی و صوفیه ملاحده حق راحالّ درقلوب عباددانسته

←

الاحاطة و القرب والمعيّة بعينها نسبة العليّة والايجاد . فان الحق الحقيق بالتصديق، انه لايعيّن نسبة الواجب الحق الى معلولاته اصلاً،كما قال العلامة الشيرازى فى شرح الاشراق ناقلاً عن المصنف ، من انه «لايجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه ، بل له اضافة واحدة هى المبدئية تصحّح جميع الاضافات [1]» فافهم .

والأقرب فى تقريب تلك النسبة اعنى احاطته و معيّته بالموجودات، ماقال بعضهم من ، ان من عرف معيّة الروح واحاطته بالبدن مع تجرّده و تنزّهه عن الدخول فيه

→

و در بيان مرام خود اراجيف بى‌شمارى ذكر كرده‌اند .

برخى از ارباب عرفان بواسطهٔ غفلت در سلوك و عدم تبعيت از صاحب مقام عصمت در رسوم خلقى متوقف و در حال احتجاب از حق متصف بظهور و بطون باقى مانده‌اند . بعضى بعكس قدرت شهود ظاهر و باطن وجود را نداشته و در مشاهده حق از خلق غافل ماندند و بحجاب وحدت گرفتار آمدند و قهراً حق را كما حقّه نشناختند . الجمع شهود الحق بلاخلق والفرق الاحتجاب بالخلق عن الحق . كل من شاهد الخلق وكثرته واحتجب به عن الحق فهو محجوب عن الحق بالخلق ، و من شاهد الحق واحتجب به عن الخلق فهو محجوب بالحق عن الخلق .

موحد حقيقى بايد جامع بين جمع و فرق باشد ، احتجاب از هريك از اين دو نقص است ، چون احتجاب اول سبب زندقه والحاد ، و دوم علت اعتقاد به تعطيل فياض على الاطلاق است لذا مرشد كل امام جعفر صادق فرمود: «الجمع بلاتفرقة زندقة والتفرقة بلاجمع تعطيل والجمع بينهما توحيد » و نيز فرمودند : «اياكم والجمع و التفرقة » باين دو دسته از ناس ملحقند قائلان باجمال صرف و تفصيل صرف وقائلان به تمثيل و تشبيه و قائلان به تنزيه و تعطيل ولذا قال عليه‌السلام : « لاجبر ولاتفويض بل امر بين الامرين » لمحرره جلال الآشتيانى .

١ ــ كالرازقيّة والمصوريّة و نحوهما ، ولاساوب كذلك ، بل له سلب واحد يتبعه جميعها ، وهو سلب الامكان ، فانه لايدخل تحت سلب الجسميّة والعرضيّة و غيرهما كمايدخل سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية و المدرية عنه، وان كانت السلوب لاتكثّر على كل حال . وهذا مما استفدته من المصنف فى غير هذا الكتاب ، ولم اجد فى كلام غيره . انتهى ماقاله العلامة الشيرازى فى شرحه على كتاب الحكمة الاشراق ط ك ١٣١٣ هـ . ق . ص ٣١٤ ، ٣١٥ .

و الخروج عنه ، و اتصاله به وانفصاله منه ، عرف بوجه ماکیفیّة احاطته تعالی و معیّته بالموجودات من غیر حلول واتحاد ولادخول واتصال ولاخروج وانفصال ، و ان کان التفاوت فی ذلک کثیراً بل لایتناهی ، و لهذا قال : من عرف نفسه ، فقد عرف ربه . انتهی .

و یرد علیه : انه لم لایجوز ان یکون مبدء انتزاع الوجود العام البدیهی ، هو الوجود الخاص الذی للممکن و هو امر متحقق فی الخارج کما عرفت ، و هذا الوجود الخاص معلول للواجب و مع ذلک منشأ لانتزاع الوجود العام ، و من این نسلم ان منشأ الانتزاع یجب ان یکون واجباً لذاته ، بل الواجب ما هو منشأ للانتزاع بمحوضة ذاته و صرف حقیقته من غیر احتیاج الی علة ، واما الوجود الخاص، فهو فی منشأتیّة الانتزاع محتاج الی الغیر بمعنی احتیاجه الیه فی الصدور ، واذا صدر منه فیصیر منشأ الانتزاع . فماذکره القائل من ان الأمر الممکن الموجود ان کان منشأ الانتزاع الوجود یکون واجباً محل بحث، لأن ماهو مدأ الانتزاع مع عدم افتقاره فی الصدور و التحقق محتاجاً الی الغیر ، و مع ذلک کان[1] منشأ الانتزاع ، فلایلزم ذلک ، و هذا امر فی غایة الظهور .

وماذکره من حدیث المعیّة وانها نسبة الصنع والایجاد ، فمسلم ، و لکن لایلزم

---

۱ ــ یعنی مطلق وجوب، اعم است از واجب بالذات و واجب بالغیر ، چون وجود مساوق است با وجوب ، و واجب الوجود منشأ انتزاع وجودست بضرورت ازلیه و وجود امکانی منشأ انتزاع وجودست بضرورت ذاتیه چون در وجود و ضرورت و وجوب مستند بــه حیثیّت تعلیلیه است ، لذاته علی الاطلاق موجودست و نه بطور مطلق واجب ، و ماهیت امکانیه منشأ انتزاع وجودست مستنداً به حیثیت تقییدیه .

عرفا وجود را واحد شخصی دانسته‌اند ، اصل حقیقت را منشأ انتزاع وجوب می‌دانند بضرورت مطلقه ، و ممکنات را نسب واضافات وجود حق و ثانیهٔ مایراه الاحول دانسته وگفته‌اند، نسب واضافات وظهورات شئ همان شئ است درمقام ظهور وغیر اوست در مقام بطون ، لانه احتجب بغیر حجاب محجوب واستتر بغیر مستر مستور: « از فریب نقش نتوان خامهٔ نقاش دید ».

منه اثبات هذا المذهب ، لأن بناءه على عدم تحقّق الوجودات حقيقة للممكنات و تحقّق معيّنه تعالى بالمعنى المذكور مع الأشياء غير مناف لتحقق الوجودات للممكنات. هذا ، و قدعرفت المفاسد التى يرد على هذا المذهب .

و اورد عليه العارف المتأله الشيرازى ايضاً بـ : أن فيه النظر من وجوه :

الاول ــ ان كون ذات الواجب بذاته وجود الجميع الماهيات من الجواهــر و الاعراض ، غير صحيح كما لايخفى عندالتأمّل ، فان بعض افراد الموجــودات ممّا لاتفاوت فيها بحسب الماهيّة ، مع ان بعضها متقدم على بعض بالوجود ، ولا يعقل تقدّم بعضها على بعض بالوجود مع كون الوجود فى الجميع واحداً وحدة حقيقية متساوياً الى الكل . فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والتأخر ليس فى الوجود الحقيقى ، بل فى نسبتها وارتباطها اليه ، بان يكون[1] نسبة بعضها الى الوجود الحقيقى اقدم من بعض آخر .

نقول : النسبة[2] من حيث انها نسبة امر عقلى لاتحصل ولاتفاوت لها فى نفسها بل باعتبار شئ من المنتسبين فاذاكان المنسوب اليه ذاتاً احديّة والمنسوب مــاهيّة و الماهية بحسب ذاتها لاتقتضى نسباً من التقدم و التأخر والعليّة والمعلوليّة ، ولا

---

۱ ــ تفاوت و شدت وضعف و تقدّم وتأخر بنابــرمبناى عرفا بــاصل وجــود برنمى‌گردد و ناچار تفاوت واشتداد در ظهورات و مظاهر اصل واحدست واصل‌واحد، جلوه‌هاى مختلف دارد ، چون عرفا ادلهٔ نفى تشكيك را تمام دانسته و تشكيك خاصى را نپذيرفته‌اند و تفاوت را بأنحاء ظهورات ارجاع داده‌اند . براى بحث تحقيقى رجوع شود بمقدمه و حواشى نگارنده برتمهيد القواعد و حواشى آقامحمدرضا برمقدمــهٔ شرف‌الدين قيصرى (جلال‌آشتيانى) .

۲ ــ مكرر عرض شدكه مراد عرفا از نسب واضافات ، ربط و نسبت اشراقــى است نه نسب‌مقولى و مراد از جوهريت اصل وجود و عرضيت وجودات امكانى ، جوهر و عرض مصطلح حكما نمى‌باشد . رجوع شود به تحقيق رشيق آقامحمدرضا دراصطلاح جواهر و عرض بممشاى عرفا ، حقير نگارنده، اين حاشيه راكه رساله‌اى مستقل است در مقدمه قيصرى نقل نموده است .

اولوية ايضاً لبعض افرادها بالقياس الى بعض ، لعدم حصولها و فعليّتها فى أنفسها و بحسب ماهيتها ، فمن اين يحصل امتياز بعض افراد ماهيّة واحدة بالتقدم فى النسبة الى الواجب والتأخر فيها ؟ .

الثانى ــ ان نسبتها الى البارى ان كانت اتحاديّة ، يلزم كون الواجب ، تعالى ، ذاماهيّة غير الوجود ، بل ذاماهيات متعددة متخالفة و سيجيئ ان لاماهيّة له تعالى ، سوى الانيّة ، وان كانت النسبة بينها و بين الواجب ، تعالى ، تعلقية ، و تعلق الشئ بالشئ فرع وجودهما و تحققهما ، فيلزم ان يكون لكل من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها[1] وتعلقها ، اذلا شبهة فى ان حقايقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها ، فانا كثيراً ماتتصور الماهيات و نشك فى ارتباطها الى الحق و تعلقهابه ، تعالى ، بخلاف الوجودات ، اذيمكن ان يقال ان هو ياتها لايغاير تعلقها وارتباطها ، اذلايمكن الاكتناه بنحو من انحاء الوجود الا من جهة العلم بحقيقة سببه و جاعله ، كما بين فى علم البرهان و سنبين فى هذا الكتاب ، انشاءالله.

الثالث ــ ان وجودات الاشياء على هذه الطريقة ايضاً متكثرة كالموجودات الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقى كوجودالواجب ، و بعضها انتزاعى كوجودات الممكنات ، فلافرق بين هذاالمذهب والمذهب المشهور الذى عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات انتزاعى و وجود الواجب عينى لانه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود ، بخلاف الممكنات ، الا ان الأمر الأنتزاعى

---

١ ــ واعلم ان جميع الممكنات بالنسبة الى وجــوده المفيض للأشياء روابط ونسب واضافات محضة ، لااشياء لها الربط والاضافة و لذا لايكون للوجود الامكانى استقلال و تمامية بل كه به نفس ارتباط بحق متحققند . بنابراين كليهٔ مناقشات مذكور در متن اصلاً به مسلك عرفا وارد نمى‌باشد . ظواهر قول آنــان اگرچه متحمــل اشكــالات و مناقشات است ولى بعد از تأمّــل و دقت و مراجعه بافكار آنــان عــدم ورود ايــن مناقشات و نظاير آنها اظهر من الشمس مى‌باشد . و يجب علينا ان لانبادر بالاشكال و الايراد قبل التعمق والتدبر ــ والله يقول الحق و يهدى السبيل ــ

المسمّى بوجود الممكنات يعبّر عنه في هذه الطريقة بالانتساب او التعلق او الربط او غير ذلك : فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقى شخصى، والموجود كلى متعدد دون الطريقة الاخرى لاوجه له ظاهراً ، بل نقول لأفرق بين هذا المذهبين فى ان موجودية الاشياء ووجودها معنى عقلى ومفهومه كلى شامل لجميع الموجودات، سواء كان مابه الوجود نفس الذات اوشيئاً آخر ارتباطيا كان اولا ، فان اطلق الوجود على معنى آخر و هو الحق القائم بذاته ، لكان ذلك بالاشتراك » انتهى .

اقول : ماذكره جيدالا ان قوله : بخلاف الوجودات، اذيمكن ان يقال ان هوياتها لايغاير تعلقها (الى قوله) كمابيّن فى علم البرهان ، ستعلم انشاءالله تعالى ، مافيه.

فان قلت : هل ــ بل يرد . . . ظ ــ يرد على هذا المذهب ايضاً انه لاشك ان الوجود العام البديهى منتزع من الممكنات الموجودة، فمنشأ الانتزاع ان كان الوجود الحقيقى ، ولم يكن له منشأ انتزاع سواه فيكون الوجود العام لازماً مساوياً للوجود الحقيقى ، والهويات الممكنة جميعاً متحدة مع الوجود العام فى الخارج ، وانما تغايرها له فى لحاظ العقل فقط ، و هذا امر لايشك فيه احد من ارباب العقل ، واذا كانت الهويات الممكنة متحدة فى الخارج بالوجود العام ، يجب ان يكون متحدة بالوجود الحقيقى ايضاً ، لان كل شئ يكون متحداً مع اللازم المساوى يكون متحداً مع ملزومه ايضاً ، فالهويات الممكنة لماكانت متحدة مع الوجود المطلق الذى هو لازم مساوٍ للوجود الحقيقى ، يجب ان تكون متحدة مع الوجود الحقيقى ايضاً ، و حينئذ يلزم ان يكون الوجود والموجود كليهما واحداً ، مع ان بناء هذا المذهب على ان الوجود واحد ، والموجود متكثر ، وان كان منشأ انتزاع الوجود المطلق هو الهويات الممكنة ، ولاشك انها مختلفة متغايرة بانفسها، فيلزم ان ينتزع مفهوم واحد من امور مختلفة بذواتها و حقائقها ، و هذا غير جائز ، لماحقق من ان مابه الاشتراك العرضى تابع لمابه الاشتراك الذاتى ، مع انه لامعنى لأنتزاع الوجود من الماهيات الممكنات من حيث انها ماهيات .

قلت : الحق ان هذا الایراد غیر وارد علی هذا المذهب ، لان للقائلین بــه ان یقولوا : انالوجود المطلق کما ینتزع من الوجود الحقیقی الذی هو الواجب بالذات ینتزع من الهویات الممکنة ایضاً ، باعتبار ارتباطها بالوجود الحقیقی و هــو اعنی الوجود المطلق مقول بالتشکیك وله حصص مختلفة بالکمال و النقص و الشدة و الضعف کل حصّة منها ینتزع من موجود خاص، فاکمل الحصص مایکون مبدأ انتزاعه الوجود الحقیقی ثم الحصة التی لها ارتباط بالوجود الحقیقی بلاواسطة موجود آخر، و هکذا والوجود المطلق الاثباتی ینتزع من تلك الحصص المختلفة بالکمال والنقص، و هذا لیس بمحال ، لان المحال ان ینتزع مفهوم واحد من حقائق مختلفة بذواتها من جمیع الوجوه ولم یکن متفقة ولا مشتملة علی الامور المتفقة اوالامر المتفق ، ولم یکن ایضاً منتسبة الی امرواحد ، ولم یکن اختلافها ایضاً فی نحــو الحصول اعنی الکمال و النقص اما اذاکانت الامور المتباینة احدالاقسام المذکورة ، فلا مانع من ان ینتزع منها مفهوم واحد ، فالوجود المطلق لماکان له حصص مختلفة بالکمال و النقص فقط فیمکن ان ینتزع منها مع کونه مفهوماً واحداً ، کما ان مفهوم السواد ینتزع من الأفراد المختلفة بالشدة والضعف مع کونه مفهوماً واحداً ، وکذا النور و غیرهما من الماهیات المقولة بالتشکیك ، بل یمکن ان یقال جمیع الهویات لماکانت منتسبة الی امر واحد هو الوجود الحقیقی و مرتبطة به فصارت لاجل هــذه النسبة التی هی امر واحد ، مبادی لأنتزاع مفهوم واحد .

فان قلت : الوجود للممکنات علی هذا المذهب مجردالاعتبار و لیس للممکنات وجود ، فکیف یکون له حصص ینتزع منه الوجود المطلق ؟ .

قلت : لهم ان یقولوا : انهذه الحصص ایضاً اعتباریة ، وهم یلتزمون ذلك بناءاً علی مذهبهم ، الاان هذالیس حقاًفیالواقع ، فبعدابطالهذا المذهب علی ماقررنـا سابقاً یبطل هذا ایضاً .

المبحث الثالث عشر

فی تفصیل القول فی وحدة الوجود وذکر ماقیل فیها واحقاق ما هو الحق وابطال ما هو الباطل .

اعلم : انما وصل الینا من قدماء الصوفیة فی بیان وحدة الوجود ، هو ان الوجود واحد[1] هو الواجب ، تعالی شأنه ، و هو سار[2] فی هیاکل الممکنات ، لکن لابطریق الحلول والعروض ، بل سریاناً مجهول الکنه ، و یقولون ادراکه موقوف علی المکاشفة والمشاهدة ولایمکن فهمه بطریق الاستدلال و النظر . ثم جمع من المتأخرین الذین جمعوا بین الذوق و النظر تشمروا لتصحیح وحدة الوجود علی مذاق العقل ، فذهب کل واحد منهم الی طریق ، فلابدلنا من ذکر هذه الطرق وتحقیق القول فیها ، حتی یظهر جلیة الحال .

---

۱ ـ باید باین نکته نیز واقف بود که مقام ذات و مرتبهٔ بطون و خفاء و حقیقت صرفهٔ وجود مبرّا از جمیع تعیّنات است از جمله تعیّن وجوبی ، لذا بمقام ذات اطلاق وجوب وجود یا موجود نیز ازباب ضیق خناق است و مقام وجوب وجود همان مرتبهٔ احدیّت است که اول تعیّن عارض برذاتست .

« به‌بین تفاوت ره ازکجاست تا بکجا »

۲ ـ واعلم ان مرادهم من السّریان ، هوالسریان الفعلی لان سریانه فی الممکنات و تجلیّه فی المظاهر ، انمایکون بسریان نوره و ظهوره بحسب فیضه المقدس فی المجالی و الملابس واحاطه ذات او نسبت بخلایق ، احاطهٔ قیومیه است که هرموجود صادر از حق باندازه وجود خود متقوم بحق است نه آن‌که تمام هویت حق مقوم ذات او باشد، چون مقید بماهو مقید ، تاب تحمّل جلوه مطلق را بوصف اطلاق ندارد وان الافاضة بقدر المستفیض لذا معیّت مطلق با مقید از طرف مطلق است و از جانب مقید سهم قرب و تقوم بحق بقدر وجود مقیدست نه بحد وجود مطلق. لذا نسبت او بکلیه مظاهر متساوی و مظاهر از جهت قرب و بُعد متفاوتند .

آن‌نه رونیست که من وصف جمالش دانم   این حدیث از دگری پرس که من حیرانم

اگر درکلمات اهل عرفان می‌بینی که حق مطلق عین خلق مقید است بدان که مراد عینیّت به حسب ظهور و سریان فعلی در اشیاست و مطلق ساری در اشیاء وجود

←

الطريقة الأولى ــ ماذكره الأكثر و هو انه كما ان الطبيعة الكلية لها ثلاث اعتبارات : احدها ، بشرط اللاتعيّن ، وبهذا الإعتبار يسمّى مادة عقلية ، وهی ليست موجودة فی الخارج .

وثانيها ــ بشرط التعيّن ، وهی بهذا الاعتبار عين الشخص الموجود فی الخارج.

و ثالثها ــ لابشرط التعيّن ولا بشرط عدمه ، بل اعتبارها مطلقه عنهما ، و بهذا الاعتبار يسمّى كلياً طبيعياً . و قد وقع الخلاف فی تحقّقه فی الخارج كما هو مسطور فی الكتب ، كذلك لحقيقة الوجود التی هی منشأ انتزاع مفهوم الوجود البديهی العام ثلاث اعتبارات نظراً الی تعيّنات الماهيات : احدها ــ بشرط عدم الماهية و عدم التعيين مطلقا ، و هو بهذا الاعتبار حقيقة الواجب ، تعالی ، عند الحكماء .

و ثانيها ــ لابشرط تعيّن من التعيّنات الماهيّات ولاعدمه ، و هو بهذا الاعتبار حقيقة الواجب ، تعالی ، عند الصوفية .

و ثالثها ــ بشرط تعيّن من تعيّنات الماهيات ، وهو بهذا الاعتبار عين الممكن ، فحقيقة كل ممكن[1] عبارة عن حقيقة الوجود المخلوطة مع تعيّن ماهية من الماهيات ، و

→
عام است و این گفته همانست اهل حکمت گویند : بسیط الحقیقة کل الاشیاء ــ آنچه که از سنخ خودست و قیود وارد بر وجود حاکی از تنزّل ذات در کسوت مظاهر از سنخ بسیط نمی‌باشد ، لذا گفته‌اند « لیس بشئ منها » من الاشیاء ــ این که گفته‌اند مظاهر وجود متحدند با وجود مطلق ، اتحاد در مقام جمع راگویند ، که عین مقام حق است نه اتحاد در مقام تفصیل، و این که گویند ، سوی الله اضافات و نسب حقند ، نسب اشراقی را قصد کرده‌اند ، نه نسب مقولی ، چون نسبت فیاض مطلق بأشیاء نسبت ماهوی نیست تا چه رسد با ضعف ماهیات که اضافه مقولی باشد (جلال الدین آشتیانی).

۱ ــ ملاحظه می‌شود که با مختصر توضیح جمیع اشکالات وارده مرتفع می‌شود، و توضیح کلام آن که این اعاظم چون وجود را مطلق از جمیع قیود حتی اطلاق می‌دانند و مطلق حتی از قید اطلاق را که از فرط تحصّل و فعلیّت و تمامیت در مقام خفاء و غیب و بطون صرف قرار دارد و با هیچ موجودی از این جهت ارتباط ندارد و لذا در
←

هذه الحقیقة ان اخذت لابشرط التعیّن فهی حقیقة الواجب ، تعالی شأنه ، و ان اخذت بشرط تعیّن الماهیة ، فهی حقیقة الممکن ، فموجودیة حقیقة الممکن بهذا الوجود و التعین الذی هو الماهیة امر اعتباری[1] عارض لحقیقة الوجود و هذا محصل هذا التوجیه .

ویرد علیه علی ماذکره بعض المحققین ، ان الکلی الطبیعی امر مبهم[2] لایتحقق

→

مقام تنزه صرف قراردارد و آیات و روایات داله برتنزیه صرف باین مقام ناظرند و این حقیقت بالحاظ تنزل از مقام صرافت چون اعتبار هرقیدی با او ملازم است بـا تجلی‌ئی از تجلیات و ملازمست با تنزل از مقام اطلاق حقیقی و یکی از تنزّلات وجود که‌مرتبهٔ سوم از تنزّل و تجلی محسوب می‌شود مقام خلق و امکان است و مقام خلق مقام‌تعین وجودست بصورت خلق وچون وحدت اواطلاقی است نه‌عددی،تنزل از مقام اطلاق و ظهور بکسوت خلق ملازم باتجافی وجود از مقام ذات نمی‌باشدوچون وحدت را عددی فرض‌کرده‌اند خیال‌کرده‌اندکه یك حقیقت بدون قبول قیودهم حق است هم خلق است ندانسته‌اندکه : کل جوز مدور ، لاکل مدور جوز .

۱ این عروض غیر از عوارض مصطلح در فن حکمت و میزان است این عـروض عبارتست از قیود وارد برمقام صرافت وجود بلحاظ تنزل آن از مقام اطلاق حقیقی و این منافات با هیچ اصلی ندارد و وحدت اطلاقی می‌شود باعتبارات تنزلات و قبول قیود مختلف در عین وحدت باحکام متضاده متصف باشد ، مثل این‌کـه حق اول بـا حفظ وحدت با جمیع متباینات در درجهٔ واحد معیّت دارد درازمنهٔ وامکنهٔ مختلف موجود است بدون آن‌که نقص‌برآن وارد شود و غفلت ازسّر و حدت اطلاقی این همه اشکال بارآورده است و هرکس بقدر فهم خود ایرادی‌کرده است و بلحاظ‌همین‌اطلاق ذاتی وجودست‌که هوالاول والآخر والظاهر و الباطن برآن صادق است .

۲ ــ و اعلم انه لایرد علیه ماحقق فی‌امر الطبیعی و نسبته الی افراده الخارجیّة؛ لأن الماهیات من جهة ابهامهاالذاتی تحتاج الی الامور الزائدة علیها الخارجة عنها واما طبیعی وجود که همان نفس طبیعت باشدکه به‌حسب اصل ذات معـّرا ازجمیع‌تعینـاتی است‌که از ناحیهٔ تنزل وجود عارض بروجود می‌گردد ، در تحقـّق نه آن‌که تنهامحتاج به منضمات نمی‌باشد بل‌که جمیع عوارض و لوازم زائد برآن منبعث ازحاق‌ذات‌طبیعی وجود می‌شود ، و از جمله شؤون واحوال آن تجلّی علمی احدی است در احدیّت و ظهور بصورکثرات علمی ناشی از تجلیّات اسمائی در واحدیّت و تنزل بصور خلقی

←

فی‌الخارج الابضم تعیّن من التعینات ، بخلاف حقیقة الوجود ، فانها موجودة بذاتها من غیر احتیاج الی ضم تعیّن من‌التعینات ، فهو فی تحققه غنی عن عروض عوارض من تعیّنات الماهیات و غیرها ، فکیف یصیر معروضاً لتعیّن الممکن ، و الفرض ان‌حقیقة الوجود اذا اخذت لابشرط انضمامها الی تعیّن من‌تعینات الماهیات ــ فان کانت مبهمة غیر متحققة فی‌الخارج ، فیلزم «عیاذاً بالله» ان‌لایکون واجب الــوجود موجوداً خارجاً[1] عن الممکنات ، بل‌یکون تحققه فی ضمن الممکنات ، و ان‌کانت

←

در مقام خلق و ابداع و تکوین . سرّکلام و لبّ لباب مرام در اینجاست‌که طبایع کلیهٔ از سنخ ماهیات بالذات فاقد تشخّص و تعیّن و ذاتاً خالی از انحاء تحصّلاتند و چون وجــود و تشخص زائد برآنهاست شایدکه مقوم و منشأ تجوهر ذات آنها امری و منشأ تحصّل خارجی آنها چیز دیگر باشد ، مثل ماهیّت جنس و نوع‌که منشأ تقرر اجزاء ماهوی آنها ، اجزاء جنسی واواحق فصلی اسـت‌ولی سبب تشخّص و تحصّل خارجی‌آنها چیزدیگر است، وماهیت بهمین‌جهت‌هرچه از وجود ولوازم‌آن‌دورترباشد ابهام و عدم تحصّل آن تام‌تر و از تحصّل و تشخص عاری‌ترند ، ولی سنخ وجــود هرچه بقیود ماهوی نزدیکتر شود ، ضعف آن بیشتر و دائره‌کمال آن تنگ‌تر و هرچه از قیود و عوارض غیر سنخ خود دور شود تمامتر و فعلیت آن شدیدتر شود تابرسد بمقامی از سعه و اطلاق‌که از نهایت‌کلیّت و اطلاق قبول اسم و رسم نیز ننماید و در هیچ مظهری از مظاهر نگنجد و غیر را در مقام بی‌مقامی خود راه ندهد و اصلاً غیری باین اعتبار باقی نگذارد .

لذا عدم قید در وجود حاکی از نهایت صرافت است و لسان او در ایــن مقــام « لمن الملك الیوم » است و عدم قید درکلی طبیعی ماهوی حاکــی از نهایت ضعف و ابهام است ، ولسان آن در این مرتبه «از ضعف بهرجاکه نشستیم وطن شد» می‌باشد. ــ لمحرره جلال‌الآشتیانی ــ

۱ ــ گفتیم‌که تعیّنات لاحق بروجود بواسطهٔ‌کلی طبیعی وجود متحققند ، چون منبعث از اصل وجودند وقائمند باصل طبیعت وجود نسبت اصل وجودباین‌تعیّنات، نسبت اشراقی وانبساطی است و تعیّنات لاحق برماهیّت سبب تحقق‌کلی طبیعی‌از سنخ ماهیات می‌باشند ، چون این تعیّنات بحسب عقل عارض ولاحق برماهیتند و بحسب خارج ماهیت از ناحیهٔ عوارض فردی ولوازم وجود متحقق می‌شود .

متحققة فی الخارج فی غنیة فی تحققها عن العروض . ثم لایخفی ان حقیقة الوجود مع قطع النظر عن انضمامها الی تعینات الماهیات ، یکون متعینة لانه لایتصور انیکون شئ متحققاً فی الخارج ولایکون متعیناً ، و معذلك صرح الاکثر منهم بان حقیقة الوجود التی هی حقیقة الواجب ، تعالی شأنه ، مطلقة فی حدذاته عن التعیین والتقیید وانما یصیر متعیناً[1] بانضمامه الی تعینات الماهیات .

قال بعض محققی العرفاء : الممکن هوالوجود المتعین ، فامکانه من حیث تعینه و وجوبه من حیث حقیقته ، و ذلك ان التعین نسبة عقلیة ، فهی بالنسبة الی المرجح واجبة للمتعین ، والتعین هو حدوث ظهور الوجود من وجه معین تعینه القابل المعین للوجود بحسب خصوصیة الذاتی ، فیمکن بالنظر الی کل تعین حادث للوجود ان ینسلخ الوجود عنه و تعین تعیناً آخر و ینعدم التعین الاول ، اذنفس التعین هوالواجب للوجود الحق الساری فی الحقائق ، بمعنی انه شرط لظهوره فی المراتب لالتحققه فی ذاته والا لانقلب الواجب، ممکناً، ولیس کل تعین معین واجباله علی التعیین الالموجباته والوجود المتعین لاینقلب عدماً بل ینقلب بتعیناته بتعینات آخر غیر تعینات قبلها ، فیحقق من هذا حقیقة الامکان للتعین المعین ، و هو نسبة عدمیة فی الوجود ، فهو بین عدم و وجود فمهمارجع الحق الی نورالوجود علی ذلك الوجه المعین ، بقی موجوداً. والتحقیق انه لایبقی آنین، بل یتبدل معالآنات، و ان اعرض عنه التجلی الوجودی ، انعدم و عادالی اصله . هذا اصل الامکان .

و اما اسم الغیر والسوی للممکنات ، فذلك من حیث امتیازاتها النسبیة والذاتیة

---

۱ ـ تعین و عدم تعین مستعمل دروجود ، غیر تعین مصطلح درماهیات است، وجود غیر متعین ، یعنی وجود مبرا از حدود عدمی و ماهیت غیر متعین ، یعنی مفهوم مبهم که در تحقق خارجی محتاج بوجود است لذا در حقیقت ماهیات ازعوارض وجود و ناشی از تجلیات وجود است . با این توضیح اکثر این قبیل از اشکالات که در شرح مقاصد و مواقف و در برخی ازکتب حکمیه موجود است مرتفع میشود (جلال آشتیانی).

بالخصوصيات الاصلية ، فهی من هذا الوجه اغيار بعضها مع بعض . واما غيريّتها للوجود المطلق الحق ، فمن حيث ان كلاً منها تعيّن مخصوص للوجود الواحد بالحقيقة يغاير الآخر بخصوصيّة ، والوجود الحق لايغاير الكل ولايغاير البعض ، لكون كلية الكل وجزئية الجزء نسباً ذاتية له ، فهو لاينحصر فی الجزء ، ولا فی الكل ، فهو مع كونه فيهما عينهما لايغاير كلاً منهما فی خصوصهما ، ولكن غيريته فی احدية جمعه الاطلاقی ، مطلقة عن الكلية والجزئية والاطلاق ، فما فی الحقيقة الاوجود مطلق و وجود مقيد ، وحقيقة الوجود فيهما حقيقة واحدة ، والاطلاق والتعيّن والتقيد نسب ذاتية له ، وتلك المعانی والنسب ليست زائدة عليها الا فی التعقل دون الوجود ، فلاتمايز ولاتغاير الا فی التعقل ولكن العقول الضعيفة[1] يغلط» ، انتهی .

و قال ايضاً : « وجود الممكنات ، ليس يغاير الوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر الابنسب واعتبارات ، كالظهور والتعيّن والتعدّد الحاصل بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت التی تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر . فللوجود اعتباران : احدهما ــ من حيث كونه وجوداً فحسب ، و هو الحق ، وانه من هذا الوجه لاكثرة فيه ولاتركيب ولا صفة ولانعت ولااسم ولارسم ولانسبة ولاحكم ، بل وجود بحت .

والاعتبار الآخر ــ من حيث اقترانه بالممكنات و شروق نوره علی اعيان الموجودات ، و هو سبحانه اذا اعتبر تعيّن وجوده يقيّد بالصفات اللازمة لكل متعيّن من الأعيان الممكنة ، فان ذلك التعيّن والتشخص يسمی خلقا و سوی وينضاف اليه سبحانه ، اذذاك كل وصف و يسمی بكل اسم و يقبل كل حكم ويتقيّد بكل رسم و يدرك بكل مشعر من بصر و سمع و عقل و فهم ، وذلك لسريانه فی كل شئ بنوره الذاتی المقدس عن التجزی والانقسام والحلول فی الأرواح و الأجسام ، و لكن

---

۱ ــ رجوع شود به اوائل نصوص صدرالملة والدين و قدوة ارباب الحق واليقين صدرالدين محمدبن اسحاق قونوی ــ رض ــ و مقدمه جامی برنص النصوص نگارنده در مقدمه و حواشی خود برنصوص مفصل دراین باب بحث کرده ام .

كل ذلك متى احبّ و كيف شاء ، و هو فی کل وقت و حال قابل لهذين الحكمين المذكورين المتضادين بذاته لا بامر زائد عليه ، اذا شاء ظهر بكل صورة ، و اذ لم يشأ لاينضاف اليه صورة ، لايقدح تعيّنه و تشخّصه و اتصافه بصفاتها فی کمال وجوده و عزته و قدسه ، ولاينافی ظهوره بها و اظهار تقييده بها و باحكامها غناه بذاته عن جميع ماوصف بالوجود واطلاقه عن کل القيود ، بل هو الجامع بين متماثلاتها و متخالفاتها ، فتأتلف[1] وتختلف » انتهى .

ولا يخفی انه يظهر من العبارتين المنقولتين کليهما ، ان حقيقة الأشياء التی هی الوجود هی الواجب ، تعالی ، و تعيّناتها التی هی امور اعتبارية هی الممكن ، وان الواجب، تعالی، ليس الا الوجود المطلق البحت البریء عن التعيّن، واذا صار متعيناً، فهو الممكن ، ولاتفرقة بين المطلق و المتعيّن الا فی التعقل دون الخارج .

وغير خفی ان حقيقة الوجود من حيث هو وجود متحققة فی الخارج مع قطع النظر عن انضمامها الی تعيّنات الماهيات ، و اذا كانت متحققة يكون متعينة كما عرفت.

و ايضاً يجب ان يكون لحقيقة الوجود التی هی الواجب تحقّق فی الواقع و الخارج مع قطع النظر عن جميع المجالی و المظاهر ، كما عرفت فی المبحث العاشر ، فكيف يكون الفرق بين الوجود المطلق وهو الواجب و المقيّد الذی[2] هو الممكن بمجرد

---

۱ ــ نصوص چاپ نگارنده ط مشهد با حواشی آقامیرزاهاشم رشتی ، با شرح حقیر ــ آشتیانی ــ.

۲ ــ مراد شیخ قونوی بعد از تصویر و تعقّل تام در نحوهٔ وحدت وجود معلوم می‌شود ، چون بنابرمسلك عرفاوجودوموجود واحدست نه‌بوحدت عددی لذا تصریح کرده‌اند بوحدت وجود و موجود درعین کثرتهما ، چون لازم وحدت اطلاقی کثرت است ولی کثرت واقع در سلك وحدت ، لذا ممكن دارای مقام و مرتبه‌ای جدا از اصل وجود نیست وگرنه وحدت اصل وجود اطلاقی نمی‌بود و قوله : هوالظاهر و الباطن . درحق وی صدق نمی‌کرد و چون تعیّن امکانی و عین ثابت ظاهر بظهور وجود حق ملاك تحقّق ممكن است و ظهور آن از جانب حق است و این ظهور عارض برخفاء و ظلمت ذاتی امکانی مستند است بحق از این باب که نسبت آن ظهور بحق بالوجوب و بعین ←

التعقل .

ثم انه استدل بعضهم علی انحقیقةالوجود التی هیالواجب ، تعالی ، مطلقه ، بانه لاشك ان مبداءالموجودات موجود، فلایخلو اماانیکون حقیقة الوجوداوغیره، لاجایز انیکون غیره ، ضرورة احتیاج غیر الوجود فیوجوده الی غیر هوالوجود ، والاحتیاج ینافی الوجوب ، فتعیّن ان یکون[1] حقیقة الوجود ، فانکان مطلقاً ثبت المطلوب ، و اذکان متعیناً یمتنع انیکون التعین داخلاً فیه ، والاترکب الواجب ، فتعیّن انیکون خارجاً فیالواجب محض ماهوالوجود ، والتعیین صفة عارضة .

ثم قال : فان قلت : لملایجوز انیکون التعیّن عینه ؟

قلت : انکان التعیّن بمعنی مابهالتعین ، یجوز انیکون عینه ، لکن لایضرنا فانمابهتعینه اذاکان ذاته ، ینبغی انیکون هو فی نفسه غیر متعینوالاتسلسل ، وان کان بمعنی التشخص ، لایجوز ان یکون عینه ، لانه منالمعقولات الثانیة التی

←

ثابت نسبت امکانی است گفتهاند ممکن متعیّن همان حق متجلی و متنزل است که وجود آن از حق و امکان امری عقلی است و وجود مطلقاً از صقع ربوبی است چون لامؤثر فیالوجود الاالله. لذا همین قونوی در مفتاح کراراً تصریح کرده است که ممکنات یعنی وجودات امکانی قطع نظر از تجلی و ظهور حق اوهاموایاطیلند ، و با تجلی ناشی از مشیت و ارادهٔ حق ، حق و حقیقتند ولامجاز فیالوجود وگوید باین اعتبارست که اهلالله درمقامی گفتهاند : لامجاز ولاباطل فیالکون و الوجودو در جائی گویند : ماسوی الله اوهام واباطیلند و قدجمعنا بینالقولین .

١ ــ قونوی و اتباع واتراب او تصریح کردهاندکه حقیقت وجود، یعنی اصلوجود صرف مطلق عاری ازکلیه قیود از جمله اطلاق اختصاص دارد بحق و ممکن موجود، حقیقت وجود نمیباشد بلکه ظهور حقیقت وجودست ، پس قائم و متقوم است به حقیقت وجودکه وجود مطلق باشد ، چون وجود مطلق در مقام و مرتبهٔ اطلاق قید نمیپذیرد ، قید بفعل اطلاقی او عارض میشود و در مقام رجوع بحق باسم معید و مفنی و باطن و وارث جمیع تعیّنات ملغی میشود ، نمیماند مگر حق ــ

دیدیم جهان وادی ایمن شده هرچیزنخلی زهر نخل اناالله شنیدیم
کما قال ابنالمصنف شعراً المولی احمدالنراقی المتخلص ب : صفائی (جلال).

لایحاذی بها امر فی‌الخارج » انتهی .

اقول : مابه‌التعیّن هو التشخص ، و الحق ان‌التشخص هو نشأة الوجود ، کما تقدم فی‌المبحث الثامن ، و حینئذ یندفع جمیع ماذکروه .

وکذا یندفع ماقیل : «انا سلمنا ان‌التعیّن عینه ، لکن اعتبار ذاته من حیث هی مقدم علی اعتبارکونه تعیّنا ، والسابق فی‌الأعتبار هو اللاحق بالوجود والمبدئیة» انتهی .

وذلک لان التشخص اذاکان ماذکر، یکون عین‌الذات لاینفک عنه ولایکون‌شیئاً علیحدة ، و المباینة بمحض الاعتبار لایقدح فیما نحن بصدده من ان‌تعیّنه لیس بانضمامه الی تعیّنات الماهیات . فظهر ان الحق الحقیق بالتصدیق ، ان للوجود الواجبی تعیّناً[1] هوعین‌ذاته‌مع‌ذاته‌مع‌قطع النظر عن انضمامه الی تعیّنات‌الماهیات، و حینئذ یبطل المذهب المبنی علی ان حقیقة الواجب هی‌الواجود المطلق .

قال العارف المحقق الشیرازی : « ثم‌ان الدائر علی السنة‌بعض‌المتصوفة‌ان‌حقیقة الواجب هوالوجود المطلق ، متمسّکاً بانه‌لایجوز ان‌یکون عدماً او معدوماً ، وهو ظاهر ، ولاماهیّة موجودة بالوجود او مع الوجود تعلیلاً او تقییداً ، لما فی‌ذلک من الاحتیاج والترکیب ، فتعیّن ان‌یکون وجوداً ، و لیس هوالوجود الخاص ، لانه ان اخذ مع المطلق فمرّکب ، او مجرد المعروض فمحتاج ، ضرورة احتیاج المقید الی المطلق ، و ضرورة انه یلزم من ارتفاعه ارتفاع‌کل وجود » و هذا القول منهم ، یؤدی فی‌الحقیقة الی ان‌الواجب غیر موجود، وان‌کل موجود حتی‌القاذورات

---

۱ ــ ولایخفی علیک و علی غیرک من‌الناظرین فی‌کلماتهم : تعیّن درکلمات ارباب معرفت دواطلاق دارد ، یکی همان تعین مصطلح ارباب حکمت است‌که گفته می‌شود تعیّن واجب‌الوجود لازم یا عین ذات اوست و مراد از تعین در این‌جا تمیز است و تعین بمعنای دیگر همانست‌که مکرر تصریح می‌نمایندکه حقیقت وجود ، یعنی وجود مطلق مبّرا ازکافهٔ انحاء تعیّن حقیقت حق است و وجود متعین باطلاق فعل و مقیدات اثر او هستند .

واجب ، تعالی عمّا یقول الظالمون علواًکبیراً ، لان الوجود المطلق مفهوم کلی من المعقولات الثانیة التی لاتحقق لها فی‌الخارج ، ولاشك فی‌تکثر الموجودات التی[1] هی افراده . وماتوهموا من‌احتیاج الخاص[2] الی العام باطل ، بل الامر بالعکس اذ العام[3] لاتحقق له‌الا فی ضمن الخاص ، نعم اذاکان العام‌ذاتیاً للخاص یفتقر هو الیه فی تقومه فی‌العقل دون العین ، و اما اذاکان عارضاً فلا .

---

۱ ــ ملاحظه می‌شودکه ملاصدرا با آن همه ممارستی‌که درکلمات عرفا دارد ، بین اطلاق مفهومی و اطلاقی خارجی خلط‌کرده است و همین خلط سبب شده است که چند ایراد محکم بقائل وارد نماید ، ولی همین‌که اطلاق را باطلاق خارجی حمل کردیم تمام اشکالات مندفع می‌شود . و این‌که‌گویند : خاص و مقید ، محتاج بعام و مطلق است ، در مطلق و عام وکلی خارجی تمام است نه درکلی و عام‌ومطلق‌مفهومی، چون درکلی و عام و مطلق خارجی ، جزئی و خاص و مقید معاول و در مفهومی‌کلی‌در ضمن جزئی وعام در ضمن خاص و مطلق به تبع مقید موجود می‌شود و لذا هرچه وجود از مقام اطلاق حقیقی دور شود قیود آن زیادتر می‌شود و امکانات و عدمیات در آن متضاعف‌گردد. و ظهر مماذکرنا ان‌ماذکره‌صدرالحکما لایتوجه علی‌مارامه‌القائل.

۲ ــ درکلمات عرفا اصطلاحات درکثیری از موارد مورد دقت قرار نمی‌گیرد ، مثل‌اینکه‌این‌جماعت‌بوجودممکن وجود خاص و جزئی اطلاق می‌نمایند و چون حق در مقام ذات تعین ندارد واطلاق وجود نیز برآن حقیقت روانیست چون اطلاق موجود جهت تفهیم است نه آنکه اسم حقیقی حق باشد و از طرفی حق چون در مقام ظهور در اسماء و اعیان و مجالی اسماء واعیان مقید بمرتبهٔ خاص نمی‌باشد بآن وجود مطلق و طبیعت غیر مقیده اطلاق نموده‌اند با آنکه خود منشأ هرقید و تشخص است بآن حقیقت وجود متشخص اطلاق نمی‌نمایند ، خلط بین اصطلاحین سبب اشکالات شده است . محقق قیصری در رساله‌ئی‌که در این باب نوشته است‌گوید : «قدکشف‌لی ، ان وحدته تعالی لیست وحدة شخصیةولا نوعیة ولا جنسیةبل‌امریغایرهذه‌الوحدات...» مرادقیصری از وحدت شخصی وحدت عددیست‌که مقیدست بقید خاص . رجوع شود برمسأله اساس الوحدانیة چاپ مشهد ص ٤٥.

۳ ــ مراد عرفااز وجود عام ومطلق‌عام‌ومطلق‌از سنخ طبایع و ماهیات نمی‌باشد، بل‌که مراد از عام وجود سعی و اطلاقی لابشرط غیر مقید بقیود از جمله لابشرطیت

←

واما قولهم : يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود[1] حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب مغالطة منشأها عدم الفرق مابالذات وما بالعرض ، لانه انما يلزم الوجوب لوكان امتناع العدم لذاته ، وهو ممنوع ، بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذى هوالواجب ، كساير لوازم الواجب، مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها.

فان قيل : يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه .

قلنا : الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لابالاشتقاق ، مثل قولنا الوجود معدوم ، كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود

→

است و قهراً وجودات خاصهٔ محدوده از جمله وجود مقيد بلابشرطيت متقومند باين وجود عام ، چه اطلاق و عموم وكليت در اصل وجوددليل برتماميت ذات و تعـرّى از جهات عدميه است لذا مقوم وجود خاص وجزئى است ، آن خاص وجزئى كـه منشأ تشخص عام است وجود خاص است كه مفهوم كلى وعام ماهيت بآن متشخص و متحقق ميباشد . بناءاً على هذا اصل اطلاقى وجود با آنكه از نهايت تماميت و قوت وسطوت در نهايت خفاء و غيبت الغيوب است معذلك منشأ تقوم همهٔ حقايق است و چون اصل حقيقت منحصرست در فرد واحد واجب بالذات و منشأانتزاع وجوب است بضرورت ازليه ــ جلال آشتيانى ــ

۱ ــ اين دليل را ديگران نيز در اثبات وجود مطلق آورده‌اند و قاضى عضد و ملاسعد و ميرسيد شريف بهمين نحوكه ديده مى‌شود برآنها اشكال كـرده‌انـد ولى اشكالات شارح مقاصد و مواقف برقائلان بوجود مطلق ناشى از عدم فهم آنهاست برموز و اصطلاحات آنها وجود مطلق خارجى شامل كليه مراتب و درجات را واجب بالذات دانند ، چون وجوب از نفس حقيقت وجود منتزع مى‌شو دو برآن حمل مى‌شود بضرورت ذاتيه ازليه ، ولانعنى بالواجب الاهذا .

بايد ملتفت بود كه حضرات عرفا بوجود منبسط و واصل و حقيقت وجود كه وجود منبسط فعل و ظهور آنست ، وجود مطلق اطلاق كرده‌اند با اين فرق كه در وجود منبسط اطلاق قيد و اصل وجود از همه قيدها از جمله قيداطلاق مبـرّاست و بشرط لائيت و تنـزّه از تعيّـنات امكانى لازمهٔ ايـن وجودست . رجـوع شود برمسالـهٔ وجـود آقامحمدرضا قمشه‌ئى وحواشى و مقدمه حقير برتمهيد القواعد و مقدمه قيصرى (جلال آشتيانى) .

المطلق العام من المعقولات الثانية والامور الأعتبارية التی لاتحقق لها فی‌الاعيان» انتهی.

اقول : الوجود المطلق الذی ذكره ، اعنی ، ماهو من‌المعقولات الثانية ، غير الوجود المطلق الذی ذكرنا ، ان بعضهم جعله حقيقة الواجب ، وقال هذا مذهب الصوفية ، فانه الوجود المنبسط الذی هو حقيقة لابشرط شئ.

و بيان ذلك ، انه قد تقدّم فی‌المبحث العاشر ، ان‌حقيقة الوجود ان اخذت بشرط ان‌لايكون معها شئ ولايتقيد بقيد، بل‌كانت‌مطلقة عن‌كل شیءحتی‌عن‌الاطلاق و مستهلكاً فيها جميع الصفات والنعوت و الرسوم والاحكام ، فهی مرتبة الذات الاحديه التی لايتعلق بهاادراك ، وان اخذت لابشرط شئ فهی‌الوجود المنبسط الذی يسمّی بالهوية السارية ، وان اخذت بشرط شئ اعنی التعيّنات الامكانية ، فهی وجود الممكن ، والوجود المطلق الانتزاعی ينتزع من‌كل واحد من‌هذه المراتب الثلاث. فالوجود المطلق الانبساطی غير الوجود المطلق الانتزاعی ، وقدصرح بذلك جمع من اكابر العرفاء.

قال العارف القونوی بعد تصوير الوجود الانساطی و تمثيله اياه بالمادة[1] و

---

١ ـ باين فعل اطلاقی بماده از آن جهت تعبير رفته است‌كه‌مايه واساس خلقت و منشأ قوام خلق است ، چه آن‌كه هرمقيدی متقوم است به‌مطلق و از اين فيض ساری به ـماءـ نيز تعبير نموده‌اند بنابر تفسير يا تأويل آية شريفة «و جعلنا من الماءكل شئ حی » و « كان عرشه علی‌الماء ليبلوكم . . . » كما قال تعالی: « خلق الموت و الحيوة ليبلوكم . . . » و اما تعبير از وجود مطلق به ـهباءـ بايد دانست‌كه هباء دارای اطلاقات مختلف است درآيه‌كريمة قرآنيه نازل است ـ فكانت هباءاً منبثاً » فی‌الفتوحات : « لماخلق الله القلم واللّوح وسما هما العقل و الروح ، واعطی الروح صفتين علمية و عملية ، و جعل العقل لهامعلماً ، ثم خلق جوهراً ادون من‌النفس الذی هوالروح و سماه الهباء ـ فكانت هباءاً منبثاً سماه

←

العرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيّده بقيد الامكان و بُعده عــن حضرة الوجود ، واسره فی‌ایدی الکثرة : وقد سمّاه الشیخ العارف الصمدانی الربانــی ،

→
به‌علی‌بن‌ابیطالب علیه‌السلام » شیخ‌اکبر در همین‌کتاب فرموده است : « بدء‌الخلق الهباء و اول موجود فیه **الحقیقة المحمدیّة** » وقال فیها ایضاً «لماارادَ بدءالخلق ـ العالم ـ خل ـ علی حدما علمه... انفعل عنها حقیقة تسمّی الهباء و هواول موجود فی‌العالم ، و قذ ذکره علی‌بن‌ابیطالب ـ ع ـ ... فقبل منه‌کل‌شئ علی حسب استعداده ، فلم یکن اقرب الیه قبولاً الاحقیقة محمد ـ ص ـ وکان سید العالم و اقرب الناس الیه ـ ص ـ و اول ظاهر فی‌الوجود علی‌بن‌ابیطالب وکان سرّ الأنبیاء والاولیاء، ثم سائرالأنبیاء...».

بعضی از ناظران درکلمات شیخ اکبر تصریح‌کرده‌اندکه شیخ از شیعه در این‌قبیل ازکلمات متأثر است . و بعضی دیگر نیز بعد از نقل‌کلام شیخ اعظم ازکتاب **فصوص الحکم** که فرموده است خاتم الاولیاء بحسب باطن مقا م‌ولایت مأخذ معارف و علــوم جمیع انبیاء است علی الإطلاق ، گفته‌اند مراد شیخ از خاتم‌اولیاء ، مهدی علیه‌السلام است و شیخ در این مسأله از شیعه متأثر شده است . باید باین قبیل از فضلاگفت: عاقلان دانند شیخ از اخبار و آثار وارد از حضرت ختمی‌مرتبت در این مباحث و مسائل عالیه متأثر شده است و اخذ معرفت نموده است ولی آن روایات در قــلوب منغمران در تعصّب اثر ندارند . عجب است از نحوهٔ فکر برخی از مدعیان عرفان‌از فضلای معاصر از قبیل دکتر محمد مصطفی حلمی بقول خود، استاذالفلسفه‌والتصوف. ایشان در مقام معرفی افکار ابن فارض در مواردی‌که ابن فارض از علی علیه‌السلام به ـ ارفع‌عارف ـ تعبیر می‌نماید و نیز در آنجا که عترت را مقدم برصحابه می‌دارد و علی را نیز بالوصایة مأخذ معارف اولیاء می‌داند و شارحان تائیه نیز او را تأییدنموده و به‌نقل آثار وارد از طرق عامه مقصود ناظم عارف را تقریر می‌نمایند ، آقای حلمی اصرار داردکه آن سه خلیفه حشره‌الله معهم ، ذره‌ئی در فضائل و مناقب و علــم و معرفت از علی عقب نمانده‌اند و علی‌علیه‌السلام بوجه من‌الوجوه برآنان تقدّم ندارد و برشارح قصید عارف نحریر سعیدالدین فرغانی و دیگر شارحان ایراد نموده است‌که چرا د رمقام شرح‌کلمات ناظم ابن‌فارض چنین سخنی‌گفته‌اند . بگذریم از این‌که‌حلمی
←

محیی الدین الاعرابی الحاتمی ، فی‌مواضع من‌کتبه، نفس الرحمان و الهباء والعنقاء. اذا عرفت هذا فاعلم ان بعضهم صرح‌ب:ان‌حقیقةالواجب هوالوجود المطلق‌الانتزاعی، و هوزندقة صرفة ، کما تقدّم فی‌کلام العارف الشیرازی ، و هذا المذهب لظهور بطلانه فلایحتاج الی التعرض‌له . و صرح بعضهم بان‌حقیقة الواجب هـوالوجـود المطلق المنبسط وغرض اکثر الصوفیّة من‌الوجود المطلق هـوهذا المعنـی اعنی الحقیقة لابشرط شئ .

قال بعض العرفاء : «کمایجوز ان‌یکون هذا المفهوم العام زائداً علی الوجود الواجبی و علی الوجودات الخاصة الممکنة علی تقدیرکونها حقائق متخالفة ، یجوز ان‌یکون زائداً علی حقیقة واحدة مطلقة موجودة هی حقیقةالوجود الواجب،تعالی، کما ذهب الیه الصوفیة القائلون بوحدة الوجود ، و یکون هذا المفهوم الزائد امراً

→

در مواردی‌که (الف) درصدد بیان غوامض و مشکلات عرفانی برمی‌آید باندازه‌ئـی راجل و ضعیف است‌که آدمی را گرفتـار حیرت‌می‌نماید واگر امور مربوط به تتبع و مباحث نقلی را از آثار او وامثال او جداکنیم چیزی برای آنان باقی نمی‌مـاند و عجب‌ترآن‌که مأخذ تحقیق و منشأفهم اکثر عربهائی‌که در عصرما درتصوف‌اثری‌دارند، نوشته وگفتهٔ مستشرقان است‌که خود آنها نیز در حد فهرست‌نویس وکتاب‌شناس حق سخن دارند نه‌اظهار عقاید و ابراز تحقیقات .

ولی سعی‌آنان در حد خود مشکورست چون تن بکار بزحمت می‌دهند و باشهریه و حقوق بسیارکم ، ازکار خود غافل نمی‌مانند . حقیر در مقدمه برشرح‌تائیهٔ‌ابن‌فارض سعیدالدین فرغانی‌مفصل پیرامون آثاری‌که در عصرما در عرفان بوجود آمده است‌با ذکر مأخذ و نقل‌کلمات اجلّـه عصر بحث نموده است .

(الف) در مصر تکایا و مراکز تصوف زیادست و در تصوف نیز مثل فلسفه حفظ مفردات جندان مشکل نیست ، صحبت از تحقیقات و مسائل عمیق است و فرق بین وارد و غیر وارد ، در مسائل مهم و عمیق ظاهرمی‌شود .

گویا مسند عرفان در آنجاهم بوجود اشخاصی نظیر نهنگ‌علیشاه ، پلنگ‌علیشاه ، سیخ علی‌شاه و بیخ علیشاه مملکت‌ما مزین است . (جلال‌آشتیانی)

اعتبارياً غير موجود الافى العقل و يكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو حقيقة الوجود » انتهى .

و صرح بعض العرفاء بان غرض الصوفية من الوجود المطلق اذا اطلق على الواجب هو الوجود بالمعنى الأول اعنى الحقيقة التى يؤخذ بشرط لا ، لاالوجود الانبساطى . قال العارف المتأله الشيرازى : « اذا اطلق فى عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب ، يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول ، اى الحقيقة بشرط لاشئ، لاالوجود المنبسط ، والايلزم عليهم المفاسد الشنيعة واكثر المفاسد من الحلول و التشبيه و غير ذلك مترتب على هذا ، فالتنزيه باق على حاله » انتهى كلامه بادنى تفاوت .

اقول: هذه المراتب الثلاث من الوجود، اعنى الحقيقة بشرط لاشئ و الحقيقة لا بشرط شئ، و الحقيقة بشرط شئ، امايكون متخالفة متباينة فى الواقع و نفس الأمر، اولا، بل يكون تخالفها و تباينها بمجرّد العقل والاعتبار ، فعلى الاول لايتحقّق وحدة وجود ، لأنه يكون حينئذٍ للواجب وجود عليحدة ، وللممكنات وجود عليحدة ، و يكون هذا الوجود المنبسط ايضاً وجوداً عليحدة ، ولايكون وجود الواجب ولا وجود الممكن ، ولاادرى حينئذ اى شئ هو ، ولم يقل بذلك احد من الصوفية ، و هذا العارف ايضاً لم يقل بذلك كما يظهر من كلماته السابقة واللاحقة ، وعلى الثانى كما هو المصرح به فى كلام الصوفية و قد تقدم فى العبارتين اللتين نقلناهما من بعض محققى العرفاء ، فلايكون بين هذه المراتب فرق[1] فى الواقع ، بل الفرق بمجرد الاعتبار ، و

١ ــ ولم يقل احد باعتبارية الوجود فى مقام الفعل و التأثير ، اى الوجود المقيد بالاطلاق بالنسبة الى الوجود البحت و الصرف ، اى الوجود اللابشرط الذى من تمامية ذاته غير مقيد بالاطلاق والسريان . لذا معيّت ذات معيّت قيومى است و اين فعل اطلاقى مقيد باطلاق داراى معيّت سريانى است ولى اين سريان نيز غير سريان معهودست، چون سريانى است منزه از حلول و چون مطلق است منشأ تحقّق مقيدات
←

حینئذکما یمکن اطلاق المرتبة الاولی علی الوجود الحق، فکذلك یمکن اطلاق المرتبة الثانیة بل‌الثالثة ایضاً علیه، وکیف یخرج شئ واحد بمجرد تغیره تغیراً

→

می‌باشد. و چون ذات وجود دارای وحدت غیر عددیست ولا بشرطست نسبت بهر تعیّنی و وحدت اطلاقی همان وحدت‌شخصی است غیر او از حقایق، چه وجود منبسط وچه وجودات مقیده از تجلیات و تطورات آن یك اصل واحدمتحققند وجدا از او قابل تعقل نمی‌باشند چون وابستگی ذاتی‌کافهٔ مظاهر وجودی است و مراد از اعتباری بودن ماسوی الله، اعتباری مصطلح منطق و فلسفه نمی‌باشد، چون معتبر همان حق متجلی در مظاهر آفاق‌وانفس است و چون غیر حق، ظهور حقند ظهور شئ‌باشئ‌بحسب‌متباین نمی‌باشند چون دو متباین در عرض یکدیگر قرار می‌گیرند نه آن‌که یکی ظاهر و دیگری نفس ظهوراو باشد لذا اهل تحقیق تباین‌بین اصل‌وجود و مظاهر آن وجود را، تباین وصفی می‌دانند نه تباین عزلی. پس غیر حق یعنی غیر اصل وجود ظهور وجودست نه نفس وجود، لذا حق باطن و خلق ظاهرست و چون ظهور خلق از ناحیهٔ تجلی حق و مستندست بحق‌گفته می‌شود: هوالظاهر و الباطن.

عمده و اساس‌کلام در این است‌که وجود واحد شخصی است‌چون وحدت‌اطلاقی مساوقست باوحدت شخصی لذا باکثرت سازگاراست‌وکثرت قادح وحدت نمی‌باشد.

سـرّ‌کلام در اینجاست‌که کثرت حاصل در وجود اگر از ناحیهٔ ماهیات واعیان ثابته اعتبار شود، کثرت اعتباری و سرابی است چون ماهیّت معدوم فی‌العین و موجودفی‌العلم‌است، لذاکثرت عارض ازنواحی ماهیّات اعتباری است.

اماکثرت حاصل از تجلی وحدت‌که‌منشأ حصول‌کثرت در وجود اولاً‌وکثرت در ماهیاتست؛ ثانیاً، چون از اصل وجود ناشی است بوحدت‌رجوع نماید ـ انالله وانا الیه راجعون ـ ای‌بحسب وجود نرجع الیه تعالی.

اما اطلاق اعتباری بروجودات خاصه از این بابست‌که معتبر حق است‌که‌بحسب حکم اسم ظاهرکثرت می‌سازد و بحسب اسم باطن یا معید و یا‌وارث،که همیشه برمظاهر حاکمند، کثرت را محو می‌نماید چون قیامت‌که یوم فناء فی‌الله است همیشه قائم است ولی باید ـ قیامت شد تاقیامت را دید ـ جان رااومی‌گیرد وهردم‌می‌گیرد و در همان دم می‌دهد، پس حکم فنا همیشه در خلق جاری است و دیدن آن با چشم ظاهر امکان ندارد.

لذا با قطع نظر از تجلی حق‌نه‌وجودیست و نه‌ماهیتی ولی بالحاظ تجلی وظهور

←

اعتباریاً عن حقیقته . مثلا : اذا تغیّر زید بالتغیر الاعتباری ، فهل یخرج من الحقیقة الزیدیة ، والظاهر انه لایقول بالخروج احد، بل صفات الحقیقة ایضاً لاتخرجه عن حقیقة ، ولذا یطلق الصوفیة الحقیقة بشرط لاشئ والحقیقة لابشرط شیء کلتیهما علی الوجود الواجب لکون تغایرهما اعتباریاً، هذا هوالشیخ العارف الربانی الشیخ محیی الدین الاعرابی الذی هو قدوة مشایخ الصوفیة ، قدقال فی الفتوحات : ان الوجود المطلق هوالحق المنعوت بکل نعت ، ولاشك ان الوجود المطلق المنعوت بکل نعت هوالوجود الانبساطی اعنی الحقیقة لابشرط شئ ولایمکن حمله علی المرتبة الاولی، اعنی الحقیقة بشرط لاشئ،لانه فی هذه المرتبة لااسم ولارسم ولانعت ولاصفة کما عرفت ، فکیف یکون الوجود فی هذه المرتبة منعوتاً بکل نعت ، ولذا اعترض

→

حق ، حق حقیقت است و غیر او ظهور حقیقت ، ظهور حقیقت وجود ، غیر حقیقت وجودست بل‌که مجازست نه‌مجاز مصطلح ادبا و اهل نظر سرّ وصل به حق وفناء در حق دراینجا ظاهر می‌شود و این حقست که وجود را منحصر بخود نموده است و غیر حق ابراز ـ لمن الملك ـ ندارد ، بل‌که حق جواب هم ندارد ، چون سائل ومجیب خود اوست و ظهور او و باو سخن گوید . پس باید توجه داشت که لفظ اعتباری ، معانی مختلف دارد .

باید توجه داشت که لابشرط مشترکست بین ذات حق و فعل او وبشرط لائی از لوازم لابشرطی ذاتست و لابشرط مقید باطلاق از لوازم ذاتست ایضاً و بین این دو فرق دقیق است چون فعل ساری حق اول صادر و نخستین جاوه اوست متقوم است باو ، پس اصل وجودست که منعوتست بکل نعت ـ الاماهو من لوازم الامکان ـ لذا در هرشئ جهتی است نورانی و مستند بحق ـ انت الموجود فی کل زمان والمدعو بکل لسان،انت الأول و انت الآخر بل هوالظاهر والباطن بمعنی ان شیئاً من البطون والظهورغیر خارج عن حیطة ذاته واسمائه وصفاته . « درهیچ سری نیست که سرّی زخدانیست» آشتیانی .

علیه العارف الواصل الربانی الشیخ علاءالدولة السمنانی، بان الوجود الحق هــو الحق لاالوجود المطلق ولاالمقید ، کماذکر . انتهی .

وقدصرح بعض العرفاء : بان‌اکثر سلسلة المشایخ ، قائلون بان‌الوجود الواجبی هوالوجود بمعنی لابشرط شئ ، و من‌جملتهم السلسلة النور بخشیة والنقشبندیــة النعمة اللهیة .

والعجب ان‌العارف المتأله الشیرازی وجه‌کلام الشیخ الاعرابی لــدفع اعتراض الشیخ علاء الدولة السمنانی ، بتوجیهات صریح بخلافها ، واختار ماینافیها ، فانه قال بعد نقل عبارة الشیخ علاء الدولة ، کما نقلناه : « وظاهر ان‌الشیخ الاعرابی قــائل بهذا القول، و المناقشة معه یرجع الی اللفظ، فاما ان‌یکون مراده من‌الوجودالمطلق هو المنبسط علی الماهیات ، فیصدق انه المنعوت بکل نعت ، کمامرسابقاً ، ویؤیده النعمیم بکل نعت، اذمن‌جملته نعوت‌المحدثات‌فانه‌فی‌القدیم‌قدیم وفی‌المحدث،محدث، ولا شبهة‌لأحد من‌العرفاء فی‌تنزیهه عن صفات المحدثات و سمات الکائنات ، واما ان‌یکون مراده منه‌الوجود البحت الواجبی ، فاما ان یراد بکل[1] نعت انه سبحانــه منعوت بکل نعت‌کمالی اوصفة واجبة هی عین ذاته ، فان ذاته تعالی باعتبار ذاتــه لابانضمام صفة اوحیثیة اخری غیرذاته ، مصداق لجمیع اوصافــه العینیة و نعوتــه الذاتیة ، اویراد به‌انه المنعوت بکل نعت مطلقا ، اعم من ان‌یکون بحسب ذاته ، ای

---

۱ ـ وجود منبسط از آن‌جاکه ظهور و جلوه و فیض حق است متقوم است بحق وهر چیزی‌که بامری متقوم است از آن خالی نیست و فرق بین وجود حق و فعل ساری او باطلاق و تقییدست و مطلق با مقید در جمیع مراتب موجودست از باب معیّت قیّومی مطلق ولی مقید در مرتبهٔ اطلاق نیست و بحسب مقام‌انحطاط‌ازموطن اطلاق دارد ، لذا وجهی ازوجوه‌اوست، پس باحاظ احاطهٔ اطلاق برتقییدجمیع‌صفات مقید مستندست بمطلق قیّــوم الاما هو من‌لوازم القیدکه مطلق را بفرض استناد مقید و ناقص نماید ، پس کلمهٔ صفات مقید مستندست بمطلق در مرتبه مقید نه در مرتبهٔ اطلاق لذا نقائص راجع است بمقید وکمالات بمطلق رجوع نماید .

فى المرتبة الأحدية ، او باعتبار مظاهر اسمائه و مجالى صفاته التى هى من مراتب تنزلاته و منازل شئوناته من جهة سعة رحمته و نفوذ كرمه وجوده و بسط لطفه و رحمته » انتهى .

و غير خفى ان حمل الوجود المطلق على الوجود المنبسط[1] كمافى التوجيه الأول، مناف لما صرح فى كلامه السابق الذى نقلناه من ، ان الوجود المطلق اذا اطلق على الحق فى كلامهم ، محمول على المرتبة الاولى ، اعنى الحقيقة بشرط لاشئ ، لاعلى الحقيقة لا بشرط شئ ، و الا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة ، و مع ذلك لأادرى كيف حمل الوجود المطلق الذى اطلقه الشيخ على الحق تعالى على الوجود المنبسط ، واما التوجيه الثانى بكلاشقيه ، فيرد عليه ان الوجود البحت الواجبى الذى اهو المرتبة الاولى ، ليس منعوتاً بنعت اصلاً، ولايقول احدانه يتصف بنعت وصفة ، و ليس هناك اسم و رسم و حكم ، و قدصرحوا جميعا بذلك و مع ذلك كيف يقولون انه[2] منعوت بكل نعت . فثبت انهم يطلقون المرتبتين كليتهما على

---

١ ــ اطلاق وجود مطلق برفيض حق یعنی وجود منبسط کثیر الدوران است بر زبان اهل معرفت ، کما این که وجود مطلق بحقیقت وجود نیز بسیار اطلاق شده است ، با این فرق که اطلاق در ذات قید نمی‌باشد ، چون ذات از جمیع قیود ، از جمله قید اطلاق نیز مبـرّا ومنـزّه است،اطلاق وجود نیز برذات ازباب تفهیم است ، لذا کلیهٔ اوصاف مشعر به تنزیه در شریعت ولسان کتاب و سنّت ناظر بمقام ذات واتصاف حق بکل نعت و صفت از قدم وحدوث و اتصاف به اوصاف امکانی است .

٢ ــ یقال ایها الحکیم النحریر انسیت قوله تعالی : هو الظاهر والباطن ، درحالتی که بطون وصف اصل وجود و ظهور شأن ظهورات اوست که همان مقید باشد ــ لان بسیط الحقیقة کل الاشیاء بحسب الکمال و السعة الوجودیه ، پس اصل وجود حدوث و قدم مستندست باو ولی اصل ذات و مقام غیب نه مطلق است و نه مقید ــ فهولیس بکلی ولاجزئی ولاعام و لاخاص ولیس بموجود خارجی ولاذهنی ــ بل که وجودخارجی و ذهنی از تجلیات وجلوه‌های متحققند، لذا بحسب اصل ذات و مقام غیب الغیوب حق مبـرّا از جمیع عناوین خاص مقام فعل و اثرست ولی فعل او متقوم باوست و استقلال دادن بآن و منعزل نمودن ذات از اوصاف وجودی فعل ساری او منافات باتقوم او بحق دارد ــ لاحول ولاقوة الابالله ــ و هر فعلی در عین آن که مستنداست بخلق،

←

الوجود الحق ، وکیف لا ، وهم مصرحون : ان الوجود الواحد سارٍ فی هیاکل الماهیات ، و الماهیات نعوته و حیثیاته واعتباراته و تجلیاته و شئونه و تطوراته ، و هل الوجود الساری الا الوجود المنبسط و الهویة الساریة ، فان هذا العارف المحقق قدصرح فی مواضع من کتبه بهذا ، ولابأس بایراد بعض عباراته حتی تعرف جلیّة الحال .

قال (طاب ثراه) فی السفر الاول من الأسفار: «وستعلم ایضاً ان مراتب الوجودات الامکانیة التی هی حقایق الممکنات ، لیست الا اشعة واضواء للنور الحقیقی و الوجود الواجبی ، جل مجده ، ولیست هی اموراً مستقلة بحیالها ، و هویات مترائیة بذواتها ، بل انما هی شئونات لذات واحدة و تطورات لحقیقة فاردة .

وقال فی السفر المذکور ایضاً : « قال الشیخ فی التعلیقات : الوجود المستفاد من الغیر، کونه متعلقا بالغیر هو مقوم له ، کما ان الاستغناء عن الغیر مقوم لواجب الوجود بذاته ، والمقوم للشیء لایجوز ان یفارقه ، اذ هو ذاتی له.»

وقال فی موضع آخر منها : الوجود اما ان یکون محتاجاً الی الغیر فیکون حاجته الی الغیر مقومة له، واما ان یکون مستغنیاً عنه فیکون ذلک مقوماً له، ولا یصح ان یوجد الوجود المحتاج غیر محتاج، کما انه لایصح ان یوجد الوجود المستغنی محتاجاً، والا قوم بغیره و

→
مستند است بحق ، ـ والایلزم التفویض ـ و مفوضه مشرکانند ، واستناد هر شأن امکان اگرچه فاعل مباشر آن موجود خسیس توأم بالوازم حدثان باشد، ابطال حکمت و معرفت است وحدّ امکانی لازم معلول بهترین وسیلهٔ عدم استنادشرور وعدمیاتست بحق .

در مقدمه مفصل در این مسائل بحث می‌شود والفرض بیان ماهو من المهمّات و دفع المناقشات التی ربما یتخیّل انها ترد علی المعتبرین من ارباب المعرفة ـلمحرره جلال الآشتیانی ـ

بدل حقيقتهما » انتهى كلام الشيخ . وبعد نقل كلام الشيخ ، قال : «اقول : ان العاقل اللبيب بقوة الحدس ، يفهم من كلامه مانحن بصدد اقامة البرهان عليه حين يحين وقته، من انجميع الوجودات الامكانية والانيّات الأرتباطيّة التعليقية ، اعتبارات وشئون للوجود الواجبى واشعّة وظلال للنور القيومى ، لااستقلال بحسب المهوية ، ولا يمكن ملاحظتها ذواتاً منفصلة وانيات مستقلة ، لأن التابعية و التعلّق بالغير والفقر والحاجة عين حقايقها ، لاان لها حقائق على حيالها ، عرض لها التعلق بالغير و الفقر والحاجة اليه ، بل هى فى ذواتها محض الفاقة و التعلق ، فلا حقايق لها الأكونها توابع لحقيقة واحدة ، فالحقيقة واحدة و ليس غيرها الاشئونها و فنونها و حيثياتها واطوارها و لمعات نورها و ظلال ضوئها و تجليات ذاتها .

«كل مافى الكون ، وهم اوخيال او عكوس فى المرايا او ظلال »

و غير خفىّ ان عبارة الشيخ ، ليس فيها دلالة على ماذكره .

وقال فيه ايضاً : « والوجودات الامكانية ، هوياتها عين التعلقات و الأرتباطات بالوجود الحق الواجبى ، الاان معانيها مغايرة للارتباط بالحق ، تعالى ، كالماهيات الأمكانية ، حيث انلكل منها حقيقة و ماهية و قدعرضها التعلق بالحق ، تعالى، سبب الوجودات الحقيقية التى ليست هى الاشئونات ذاته تعالى ، و تجليات صفاته العليا ، و لمعات نوره وجماله و اشراقات ضوءه وجلاله، كما سيرد برهانه انشاءالله» انتهى.

فظهر من كلماته ، ان الوجودات الأمكانية تطوّرات و شئون للوجود الواجبى واعتبارات و حيثيات للنور القيومى ، و ليس هذا الوجود الاالوجود المنبسط ، و بالجملة مذهب الصوفية الذى اختاره هذا العارف ، هوان الوجود و الموجود واحد، كما صرح به هو وله مراتب فى اعتبار العقل ولاشك انه بسبب التنزل الى مرتبة اعتبارية لايخرج عن حقيقته .

قال المحقق الخفرى فى بعض رسائله بعد ذكر كلام : « و يتلخص مما ذكر ، ان المعلول عند المحققين يكون حيثية اعتبارية لعلته التامة ، فيكون الايجاد عندهم

عبارة عن صیرورة الوجود الحقیقی[1] ذاظاهر ، فالحق هو الوجود الحقیقی و الخلق هوظاهره و الظاهر و الباطن لاتغایر بینهما بالذات[2] فی الاعیان، بل انما یکون التغایر بینهما بالاعتبار و التعقل . واخبر التنزیل عن هذابقوله ، تعالـی : « هوالاول و

۱ ـ اوذاظهور ،ولایخفی که اظهار و ظهور همان ایجاد و وجودست ، چه آن که فعل اطلاقی و وجود منبسط و وجود هر مخلوقی باعتبار ارتباط آن بعلت ونحوه تعلق آن به نور الأنوار ــ بهرنوره ــ اظهار و افاضت و بلحاظ انتساب ان بمظاهر خلقی، ظهور و وجود و نورست که ــ الله نورالسماوات ... ــ مثل وجوب و ایجاب حقیقی و اعتباری تکلیفی که جهت ارتباط تحقّق و ضرورت معلول عند وجود علته التامّه ایجاب ودر تکالیف شرعیه درمقام جعل احکام وجوبی نیز شئ واحد ایجاب است و وجوب. بنابراین خلق همان ظهور حق است بدون تحقّق عدم و فرض نیستی بین ظاهر و ظهور ، لذا حق باطن خلق است و چون ظهور خلق از حق است و قطع نظر ازاظهار حق وانبساط نور نورالأنوار ماسوی الله ظلامند ، لذا در نظر تحقیق خلق بماهو خلق مخفی و ظهور شأن حق است که ــ الحق ظاهر ماغاب قطّ والخلق باطن ماظهر قطّ وان سئلت الحق، ان الحق هو الظاهر والباطن (جلال آشتیانی).

۲ ــ مراد اهل الله از عدم تغایر بالذات نفی تباین عزلی است از مراتب وجود، نه نفی تحقق خلق بالمرّة ، چون کثرت در ذات وجود وتباین در اصل هستی محال است و از طرفی بالضرورة تعدّد نیز ثابت است ، ناچار بین اصل وجود ومظاهرآن، تباین وصفی است . و مراد از بودن حق ــ ذاحیثیّات ظهوریة انتزاعیّه ــ حیثیت انضمامیّه و انتزاعیهٔ مصطلح حکمت و منطق نیست ، بل که مراد آن است که اعتبار جهت خلقی ناشی از تجلی اصل است درکسوت فــرع و اصل و فرع بیك وجود و بل که بوجودی واحد متحققند که این وجود در مقام غیب حق و باعتبار تنزل و ظهور حقّست وچون وحدت وجود اطلاقی است منافات باکثرت ندارد ، و نفی کثرت علی الاطلاق عین نفی حق واجب است . واین که گویند : یمکن ان یکون الشئ الواحد ظاهراً و مظهراً . این معنی در وحدت اطلاقی رفیع الدرجات معقول است و مراد آن است که ، ظاهر حق باطن است و مظهر نیز از خارج بآن منضم نشده است تاغیر حق مؤثر دروجود باشد بل که مظهر از نفس اظهار و ایجاد حق بلحاظ حصول اضافهٔ اشراقی از نور الأنوار حاصل شده است ، پس حق باعتبا رغیب وجود ظاهر و بلحاظ فعل و ایجاد مظهر است از این باب که خلق همان ایجاد حق است و هر مخلوقی آینهٔ منشأ

←

الآخر ، و الظاهر و الباطن[١] و هو بكل شيءٍ عليم» . ثم قال :

« فالايجاد عندهم هو صيرورة الوجود الحقيقى ذاحيثيات ظهورية انتزاعية . و ان شئت قلت : هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقى متعيّناً بالتعيّنات الممكنة الاعتبارية. وان شئت قلت : هو عبارة عن انبساط الوجود الحقيقى فى الممكنات . وانشئت قلت : هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقى ذاحيثية انتزاع الماهيات الممكنة » انتهى .

وقال ايضاً : « واستئبى المتألهون من كون وجود الممكنات غير مقدم على ارتباطها بواجب الوجود الذى باعتباره يصير موجودات ، ان التغاير بين الوجود الحقيقى الذى هو موجود بذاته و بين الممكنات التى هى موجودة باعتبار ارتباطها بذلك الوجود ، ليس خارجياً بان يكون لكل هوية ، بل انما يكون فى التصور والاعتبار » انتهى .

فظهر من كلامه انه لافرق عندهم فى الواقع بين الحق والخلق فضلاً عن الحق و الوجود المنبسط .

فان قيل : لاشك ان الفرق بين مراتب الوجود ليس فى الخارج و الواقع بل بمجرد الاعتبار ، و لكن من الضوابط المقررة عند هذه الطائفة ان كل شئ فى مرتبة معينة له ، المعروفة الحقيقية هو حفظ المراتب ، كما قيل بالفارسية :

«گر حفظ مراتب نکنی زندیقی»

و المرتبة ليس لهاذات[٢] و حقيقة مستقلّة ، بل هى مدركة بالتبع ، و مع ذلك

→

ظهور علت و خالق خودست و بین این دو حجاب متصور نمی‌باشد چون بین او وخلائق حجابی نیست . درکلمات ائمه اهل‌بیت بآنچه ذکر شد تصریحات وتلویحات واشارات کثیره است .

١ ـ س ٥٧ ، ى ٤ .

٢ ـ ولی تحقّق وجود علت در مرتبهٔی و وجود متأخر در مرتبهٔ بعد از او اگرچه

←

یجری الأحکام علی المراتب لا علی الحقائق .مثلا : ماء العنب اذا صار مراً ومسکراً، فهو فی‌المرتبة الخمریة ، و اذا سار حامضاً فینتقل من‌المرتبة الخمریة الی الخلیة ، ففی المرتبة الاولی یکون حراماً ، وفی المرتبة الثانیة یکون حلالاً ، ولاشك ان الحقیقة فیهما واحدة ، والاختلاف انما هوفی المراتب التی هی عبارة عن التشخص و التشخص امر اعتباری[1]ومع ذلك صار علة لاختلاف الاحکام ، وکذا الحکم فی‌انه لایرتد الأنسان فی‌الطفولیة بالأستخفاف بالقرآن و یرتد عندالبلوغ لاجل‌الاستخفاف به ، ولاشك ان الحقیقة فی‌الطفل والبالغ واحد ، الاان تشخص‌الطفولیة غیرتشخص المکلف ، والتشخیص امر اعتباری ، و مع ذلك صار سبباًلاختلاف الأحکام ، و هکذا الحکم فی جمیع الأشیاء ، فان اختلافها انما هو بالتشخصات و هی لیست الا امور اعتباریة ، والحقیقة فیها واحدة اعنی الوجود ، فبعد حذف المشخصات التی هی امور اعتباریة لایبقی موجود حقیقی الاالوجود ، و حینئذ یثبت الوحدة، و لکن یجری الاحکام المتغایرة علی هذا الوجود الواحد بحسب مراتبه و تشخصاته و ان‌کانت اموراً اعتباریة ، فما یجری علیه باعتبار مرتبة و تشخص لایجری علیه باعتبار مرتبة و تشخص آخر ، فحینئذ لم لایجوز ان یطلق الاولی من‌الوجود علی

→ در اصل و حقیقت وجود مطلق مدخلیّت ندارد ولی مرتبه نسبت بوجود مقید ذاتی و غیر خارج از آنست ولذا تحقّق معلول در مرتبهٔ متأخر از معلول مقوم حقیقت آن می‌باشد والایلزم انلایکون مافرضناه معلولا ، معلولا ، ومافرضناه علّة ، علة .

۱ ـ مثال را در امور اعتباری ذکرکرده است و بحث در امور و حقایق واقعهٔ در نظام وجود است ، جمیع موجودات مظاهر اسماء الهیه‌اند ، لذا دارای‌احکام مختلفه‌اند و در جای خود مقرر است‌که ، اختلاف و تباین در مراتب و تحقق اختلاف آثار به تباین استعدادات در اعیان برمی‌گردد و بالأخره برگشت اختلاف بامری ذاتی است و لذا لایصح ان یسئل ان لم صارالانسان انساناً والحمار حماراً ولذا صارالعقل عقلاً والنفس نفساً . بهمین لحاظ ذاتیات مجعول نیستند و لوازم ذاتی وجـود نیز غیر مجعولند لبطلان جعل التألیفی بین الشئ وذاتیاته و لوازم ذاته و وجوده .

الحق ، تعالى ولا يطلق عليه سائر المراتب ؟ .

قلنا : الاحكام التى يختلف باعتبار التشخصات الاعتبارية يكون اعتبارية فضلا عن اختلاف الحقايق بها ، فان ما نحن بصدده ، اذاكان على نحوما ذكره هذاالعارف ، يكون من باب اختلاف الحقائق لاجل الامور الاعتبارية ، لأن الفرق بين المرتبة الأولى من الوجود والمرتبة الثانية منه اذاكان بمجرد الاعتبار و معذلك كان احدهما الحقيقة الواجبية دون الآخر ، فلاشك فى اختلاف الحقائق بالامور الاعتبارية ، وهو باطل ، فانه لايقول احد ان الحقيقة الزيدية فى الطفولية غير حقيقته فى حالة التكليف ، ولايقول احد ان المرتبة الخمرية حقيقة ماءالعنب دون المرتبة الخلية ، هذا .

و اماحكاية ان الاختلاف بين الاشياء بالتشخصات ، وهى امور اعتبارية و الحقيقة فيها واحدة ، فذلك من الادلة التى ذكروها فى اثبات وحدة الوجود ، وستعلم ، انشاءالله ، حقيقة الحال فيه .

فوضح وظهر ، ان المذهب الذى عليه الصوفية ، وجعل اكثر المتأخرين ايضاً كلامهم عليه ، هو ان الوجود والموجود واحد[1] وهذا الوجود يؤخذ والاختلاف بين

---

۱ ــ نعم ، ان الوجود و الموجود واحد ، و لكن تنزلاته متكثرة مع حفظ الوحدة فى المراتب و المظاهر ، سرّ كلام آنكه : وحدت وجود وحدت اطلاقى است ووحدت اطلاقى با آنكه عين وحدت شخصى است ابا از ظهور در متكثرات و معيّت و اتحاد باكثرات ندارد لذا وحدت در حقيقت اطلاقى عين كثرتست وكذلك چون موجود حقيقى وجود است ، موجود در عين وحدت متكثرست، لذا اهل معرفت قائلند بوحدت وجود و موجود ، درعين كثرت وجود موجود. ولى آنچه كه منشأ اينهمه اشكالات و اعتراضات براين مسالك دقيق شده است ، عدم غور تام دركنه امرست واهل حجاب نمى دانندكه مقام غيب وجود از اتصاف بكثرت مبرّا است و تكثّر در شؤون وظهورات وجودست لذا اهل توحيد معتقدندكه مقام ذات كه ازكافۀ قيود از جمله قيد اطلاق مبرّاست بشرط لاست بلحاظ آنكه در صميم ذات هيچ امرى غير وجود صرف ملحوظ نيست و اطلاق وجود نيز براين مقام از باب تفهيم است و بالآخره بشرط لا بودن نسبت بهر تعيّنى از لوازم اين مقام است نه آنكه بشرط لا از عناوين صادق برذات باشد .

←

هذه المراتب انما هو بمجرد الاعتبار، لان الحقیقة فی هذه المراتب واحدة، و الاختلاف الأعتباری تارة بشرط لأشیء، و تارة لابشرط شیء، و تارة بشرط شیء، انما هولأجل تنزل الوجود من المرتبة الاولی الی سائر المراتب، فان فی المرتبة الاولی مثلاً لیس الممکنات مجالی لتجلیه علیها و مظاهر لظهوره فیها، وفی المرتبة

→

وقد ظهر ماقدّمناه: اطلاق وجوب بالذات و اعتبار بشرط لائیت نسبت به مقام احدیت که حکما آن را تما مهویت واجب دانند وگویند: وجود بلحاظ عدم تاطّخ با تعیّنات امکانی مقام وجوبست و از باب آنکه وجود دارای وحدت اطلاقی است مقام اعلای آنکه نسبت به تعیّن امکانی لابشرط است ذات واجب و مرتبهٔ نازلهٔ آن بلاواسطه عقل اول است که از تعیّن عقلی مبرّا نمی‌باشد لازم این مقام است.

باصطلاح عرفا تا حقیقت وجود و مقام ذات به تعیّن اسمی وصفتی متصف نشود در غیر تجلی نکند لذا مقام تعین ذات باسماء و صفات باضافهٔ اشراقی و فیض اقدس دارای لوازمی است که از آن لوازم به صور علمیه تعبیر نموده‌اند وامر ساری در هیاکل وجود منبسط است که بالذات مطلق و بلحاظ ظهور خلقی تکثّرپذیردوتکثرات و تعیّنات منبعث از فیض مقدس و امر واحد و مشیّت ساریه می‌باشد، ناچار تعیّنات عارض بروجودند در جمیع مراتب علماً و عیناً.

والآن قد حصحص الحق بعد ماظهرلك ان الماهیّات تنبعث من تفنّن تجلیاته تعالی بالفیض المقدس وانه لیست فی‌البین ماهیّة و عین ثابتة لتکون بینها و بین الحق نسبة مقولیة، چه آن‌که نسبت حق باشیاء نسبت اشراقی و اضافهٔ نور الانوار باعیان اضافهٔ نوری و تجلی اعرابی منشأظهور نسب وکلمات وجودیست و غفلت از درك کنه مرام عرفا، سبب شده است که برخی‌گویند این مسلك نیز متحمّل همان مناقشاتی است که بمشرب ذوق‌المتألهین وارد می‌آید، درحالتیکه این‌السماءمن‌الأرض و این الحق من‌الباطل، ذوق تألّه مسلکی کلامی است که قائل آن‌که‌محقق دوانی‌باشد در عمق قلب خود جهت حق ماهیّت قائل‌است‌که مجهول الکنه است و فرق آن با ماهیّت ممکن آن است که منشأ وجود انتزاعیست بذاتها بلاملاحظة جهة و لزوم حیثیّة و دوانی قائلست‌که تحقّق وجود مستلزم محالاتست و او قائل به تفصیل در این باب نمی‌باشد. لمحرره ـ جلال‌الآشتیانی ـ

الاخيرة يتحقق ذلك[1] وهذه الممكنات امور اعتبارية هى من التجليات الوجود الحق واشراقاته و من تطوراته وحيثياته و من اظلال ضوءه و اشعة انواره ، وكلها امـور اعتبارية ، و التحقق للوجود الذى ينتزع هذه الحيثيات منها ، والى هذا ذهب العارف المحقق الشيرازى وذكر دليلين على هذا المطلب ، وقال استنباط الدليل عليه مما الهمنى الله تعالى ولم يسبقنى احد عليه ، و قدذكر بعض آخر وجوهاً آخر من الأدلة، و قدذكروا بعض الأمثلة ايضاً ، فلابدلنا اولاً من نقل بعض العبارات الذى ذكرهـا هذه الطائفة مما يدل عـلى ان مذهبهم ماذكر وان سبق بعض عباراتهم .

و ثانياً ، من ذكر الادلة التى ذكروها على هذا المطلب .

و ثالثاً ، من ايراد بعض الكلمات التى ينبغى ان يذكر .

اما الاول ــ اعنى ذكر بعض عباراتهم ، فنقول :

قال بعض العرفاء : «فالمقول عليه سوى الله اوغيره او المسمّى بالعالم هـو بالنسبة الى الله تعالى، كالظل للشخص فهو ظل الله ، فهو[2] عين نسبة الوجود الى العالم[3]،

---

١ ــ واعلم ان الكلام فى مسئلة كون الممكنات من الامور الأعتبارية او الحقيقية يقع فى المقامين : يكى آنكه آيا ماهيت ممكنات كه وجود و لوازم آن از ناحيهٔ فاعل افاضت ميشود بعد از جعل و ايجاد چه حالى دارد ؟ دوم آنكه وجود و عوارض ذاتى آن كـه مستفاد از علت است چه حكمى دارد ؟! بلاشك ماهيت بعد از جعل نيز امرى اعتبارى است كه ماشمّت ولن تشم رائحة الوجود ، كثيرى از اهل تحقيق كه ماسوى را امرى اعتبارى ميدانند ، از آنجاكه وجود مفاض از لمعات وجلوات حق است ، مرادشان اعيان ثابته و ماهياتست كه به نظر ابتدائى بل كه به نظر و بحث و فحص .

٢ ــ والقائل هو الشيخ الأكبر ابن العربى فى كتاب الفصوص « ان المقول عليه سوى الله اومسمى بالعالم الخ ».

يعنى آنچه كه برآن عالم ياماسوى الله يا غير حق ــ مايعلم به الله ــ به آن اطلاق شود ، نسبت بحق مثل سايه است بصاحب سايه از اين باب كه ظـل نسبت به صاحب ظـلّ و شخص وجود جداگانه ندارد ــ لاوجود له الا بالشخص ، عالم نيز همين حكم ←

فمحل ظهورهذا الظل الإلهی الموسوم بالعالم انما هو اعیان الممکنات علیها امتد هذا الظل بحسب ماامتدهذا الظل، فیدرك من‌هذاالظل بحسب ماامتد علیه‌من‌وجود هذه‌الذات [1] ولکن بنور ذاته [2] وقع الإدراك لأن‌اعیان الممکنات لیست نیّرة، لأنها

→

را داراست‌که «لا وجودله الابالحق» بلسان اهل نظر ، معلول لازم وجود علت و تابع صرف علّت است واز نسب و از اضافات وجود علت و نفس ربط به علت است ، و انتساب وجود بذات معلول خیال اندرخیال است ، چون نسبت وجود امکانی بماهیت ممکن بامکان و بعلت بضرورت و وجوب میباشد و از آنجاکه وجود معلول بما هو معلول نفس ربط و اضافه بعلت است با قطع ملاحظه از علت واجب حق عز اسمه ، قابل تعقل و تصور نمیباشد و تحقق‌و ظهوری فی‌نفسه ندارد ظهورش ظهور حق و ذاتش تجلی وجود مطلق است .

از آنجاکه هرماهیتّی‌که بوجود متصف است ظاهر از اسماء الهیّه و مظهر صفات حق است ، مجموعهٔ عالم امکانی‌که بآن ماسوی الله اطلاق شده است ، صورت و ظل و لازم ذاتی اسم جامع الهی و نتیجهٔ عالم‌که مظهر اسم جامع‌الهی است ظلّ‌الله است و ظلّ‌الله ــ هوعین نسبةالوجود الاضافی الی‌العالم ــ

۲ ــ و ذلك لأن الظلّ یحتاج الی محل یقوم به و شخص مرتفع یتحقق به ، ونور یظهره . کذلك هذا الظلّ الوجودی یحتاج الی اعیان الممکنات التی امتدّعلیها . ولی همانطوری‌که وجود از فیض مقدس متجلی است ، اعیان نیز از فیض اقدس در مقام تفصیلی اسماء صفات از طلب فاعلی اسماء متعین شده‌اند و وجود ساری در مظاهر نیز صورت فیض اقدس است وجمیع مجالی و مظاهر ونور ووجود منشأ ظهور این مظاهر با حقایق اسمائیه در ظاهر وجود و عین نور متحدند و الی‌الله یرجع الأمور کلها . لذا تعبیر باحتیاج یا توقف ازباب ضیق خناق است درکلمات اهل توحید .

۱ ــ والمراد من‌قوله (ره) : وجود هذه‌الذات ، التجلی الوجودی الفائض منها (ع) فی بعض النسخ : ولکن باسمه النور وقع‌الإدراك . یجب ان‌یعلم ، ان النور من‌اسماء الذات ، چون نور و ظهور لازم آن و وجود منشأ آن و وجدان متحد با آن از اسماء

←

معدومة و ان اتصف بالثبوت بالعرض لا بالذات ، اذالوجود نيّرالذات و ماسواء مظلم الذات ، فمايعلم من العالم الاقدر مايعلم من الظل ، و يجهل من العقل على قدر مايجهل مافى ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه ، يجهل من الحق «الم تر مايجهل من الشخص الذى عنه ذلك الظل ، فمن حيث هو ظل له يعلم ، و من حيث الى ربّك كيف مدّالظل ولوشاء لجعله ساكنا . . .» اى يكون بحيث لاينشأ منه فيض جوده و ظل وجوده «ثم جعلنا الشمس عليه دليلا» وهوذاته باعتباركونه نوراً لنفسه فى نفسه ، و يشهد به العقل والحس ، للظلال الممدودة الوجودية ، فان الظلال لايكون لها عين مع عدم النور «ثم قبضناه الينا قبضاً» .

وانما قبضه اليه ، لأنه ظله ، فمنه ظهر[1] واليه يرجع الأمركله ، فكل ماندركه فهو وجود الحق فى اعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، و من حيث اختلاف المعانى والأفعال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكرى والقوة

→
ذات حق و از مفاتيح غيب در اصطلاح اهل‌الله است موافقاً للآيات الالهيّة والروايات الولوية ، و بروجود اضافى مستند و سارى در اعيان و علم وادراك و ضياء نيز اطلاق مى‌شود از باب آنكه هريك از آنها منشأ ظهور اشياانـد .

٢ ــ و من‌هنا يظهر سرّ تعبيره تعالى فى‌الآية‌الكريمة القرآنية بانه : لله ميراث السماوات والأرض . و هوالوارث الحقيقى باعادة الوجود اليه باسمه المعيد و المفنى، لان‌الفناء غيرالانعدام . چون انعدام و حكّ‌وجود بكلى از صفحات اعيان ملازم بل‌كه عين انعدام حق اول و سلطان وجودست و اشياء بحسب اصل وجود همان وجه‌الله‌اند وزائل تعينات عارض بروجودست نه‌اصل وجود. وجود باسم ظاهر د راعيان جلوه نمايد و باسم باطن باصل خود رجوع نمايد وان‌النهايات هى الرجوع الى البدايات و هو الاول باعتبار افاضة وجود براعيان و هوالآخر باعتبار رجوع كلّ‌شىء اليه وهو بنفس ذاته اول و آخرست وباطن و ظاهر است و وارث و مفنى و معيدست لبساطة ذاته و صرافة وجوده .

١ ــ لأن شأن المرآت اظهار صور الاشياء و ليس للمرآت غير الحكاية والحاكى
←

الحسية ، فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لايزول عنه باختلاف الصور و المعانی اسم الظل ، كذلك لا يزول عنه اسم العالم و ماسوی الحق ، واذاكان الأمر علی ماذكرته لك فالعالم متوهّم ماله وجود حقيقی» انتهی .

[نقل كلام[1] صدرالحكماء فی كيفية كون الممكنات مراتی و وجود الحق]

وقال العارف المتألّه الشيرازی ، فی كيفية كون الممكنات مرائی لظهور الحق فيها و مجالی لتجلی الإله عليها :

قدسبق انالممكنات والماهيات مرائی لوجود الحق ومجالی لحقيقته المقدسة، وخاصيةكل مرآة بماهی مرآة ، انيحكی صورة ما تجلی فيها ، الا انالمحسوسات لكثرة قشورها و تراكم جهات النقص و الإمكان فيها ، لاتمكّن لها حكاية الحق الأول الا فی غاية البعد،كما قال ارسطو فی اثولوجيا .

و بيان ذلك: ان للحق تجلياً واحداً علی الأشياء، و ظهوراً واحداًعلی الممكنات، و هذا الظهور علی الأشياء هو بعينه ظهوره الثانوی علی نفسه فی مرتبة الأفعال ، فانّه سبحانه لغاية تماميةوفرط كماله،فاض ذاته من ذاته ، و فاض ذاته لكونه فوق التمام منذاته ، و هذا الظهور الثانوی لذاته علی نفسه ، لايمكن انيكون مثل ظهوره الأول ، لإستحالة المثلين ، وامتناع كون التابع فی مرتبة المتبوع فی الكمال الوجودی ، و الشعاع نحو المضیء فیالنورية ، فلامحالة نشأت منهذا الظهور الثانوی الذی هو نزول الوجود الواجبی بعبارة ، و الإفاضة بعبارة اخری ، و النفس

عن الشیء لااستقلال له فیذاته وان جميع الاعيان من جهة حكايتها عن الكمالات الالهية لاشأنلهاالاالحكاية ولذا قلنا ،نيست در وجود غير او و اوست ظاهر و مظهر ظاهر ومظهر از حيطهٔ سلطنتاوخارج نميباشند ظاهرست بحسبذات ومظهرستباعتبار مراتب اسماء و صفات وافعال .

« همه هرچه هستند از آن كمترند   كه با هستيش نام هستی برد »

الرحمانية فى اصطلاح قوم ، والعلية والتأثير فى لسان قوم آخر ، و المحبة الافعالية عند اهل الذوق ، و التجلى على الغير عند بعض، الكثرة والتعدد حسب تكثر الأسماء والصفات فى نحو العلم البسيط المقدس ، فظهرت الذات الأحدية و الحقيقة الواجبية فى كل واحد من مرائى الماهيات بحسبه ، لاان بحسب ذاتها ظهورات متنوعة و تجليات متعددة ، كما توهمه بعض ، والا يلزم انثلام الوحدة الحقة ، تعالى .

[كلام الشيخ الأكبر فى امر الذات و ظهوره]

قال الشيخ العربى فى الباب الثالث والستين من الفتوحات : اذا ادرك الإنسان صورته فى المرآة ، يعلم قطعاً انه ادرك صورته بوجه ، وانّه ما ادرك صورته بوجه لما يراه فى غاية الصغر،لصغر جرم او الكبر لعظمته، ولايقدر ان ينكر انّه رأى صورته، ويعلم انّه ليس فى المرآة صورته ، فماتلك الصورة المرئية ، و اين محلها، وما شأنها ؟ فهى متعيّنة ثابتة ، موجودة معدومة ، معلومة مجهولة ، اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ، ليعلم و يتحقق انّه اذا عجز وحار فى درك حقيقة هذا و هو من العالم ، ولم يحصل علماً بحقيقته ، فهو بخالقها اذل واعجز واجهل واشدّ حيرة.

اقول : و نبّه بذلك على ان تجليات الحق ارق والطف من حقيقة هذا الذى حارت العقول فيه و عجزت عن ادراكه ، الى ان يبلغ عجزها الى ان يقول : هل لهذا المدرك حقيقة ام لا؟ فان العقول لايلحقه بالعدم الصرف ، و قد علمت انه ليس بلاشئ ولابالوجود المحض ، وقد علمت انه ليس بشئ مبائن للمقابل ، ولا بالإمكان البحت . فالحكمة فى خلق المرآة و الحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد الى كيفيّة سريان نورالحق فى الأشياء و تجليه على مرائى الماهيات، وظهوره فى كل شئ بحسبه، فان وجود كل ماهية امكانية ليس هو نفس ماهياتها بحسب المعنى والحقيقة ، ولاعين الذات الواجبيّة لقصوره و نقصه و امكانه ، ولا مفصولاً عنها بالكليّة ، لعدم

استقلاله فی التحقق کما مضی برهانه . ثم انه کما ثبت ان تجلیه ، تعالی ، علی الأشیاء تجل واحد و افاضة واحدة ، انما حصل تعدده و اختلافه بحسب تعدد الماهیات و اختلافها ، تبیّن انّه لاتکرار فی التجلی باعتبار[1] مظهر واحد» . انتهی .

و قال ایضاً : « ظهور الوجود بذاته فی کل مرتبة من الأکوان و تنزله الی کل شأن من الشؤون ، یوجب ظهور مرتبة من مراتب الممکنات وعین من الأعیان الثابتة ، وکلّما کان مراتب النزول اکثر و عن منبع الوجود ابعد، کان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجوب و نعت الظهور و احتجاب الوجود باعیان المظاهر و اختفاؤه بصور المجالی وانصباغه بصبغ الأکوان اکثر ، فکل برزة من البرزات یوجب تنزلاً عن مرتبة الکمال ، وتواضعاً عن غایة الرفعة والعظمة والشدة النوریة و قوة الوجود فی کل مرتبة من المراتب یکون الخفاء والتنزل فیه اکثر ، کان ظهورها علی المدارك الضعیفة اشدّ ، والحال بعکس ماذکر علی المدارك القویّة، کمراتب انوار الشمس بالقیاس الی اعین الخفافیش و غیرها ، و لهذا یکون ادراك الأجسام التی هی فی غایة نقصان الوجود ، یسهل علی الناس من ادراك المفارقات النوریّة التی هی فی غایة قوة الوجود والشدة النوریة التی لااشد منها فی الوجود و النوریة الا مبدعها وبارئها، وهو نور الأنوار و وجود الوجودات ، حیث ان قوة وجوده و شدة

---

۱ ــ وانه لیس کمثله شیء وان المعدوم لایعاد والوجود بعدم صرف مبدل نمیشود و موجود در دنیا همان موجود در آخرتست هویت واحده نشئآت متعدد دارد تحول از نشأت نباتی بحیوانی فناء وموت استنسبت به نشأت نبات و حیات است نسبت بعالم آخرت چون نبات متبدل بحیوان تام الوجود در عین تحقق در نشأت دنیائی قدمی بآخرت یعنی برزخ نهاده است و بعد از تحول بعالم انسانیت از برزخ عبور نموده و بآخرت وارد شده است نیمی از اودردنیاست ونیمی از آن در آخرتست وجود دنیوی آن در فناء و قسط اخروی او منغمر در بقاء میشود ــ وان دار الآخرة لهی الحیوان ــ ازوجود میگریزم در عدم ــ در عدم من میشوم صاحب علم ــ

ظهوره غير متناهية ، قوة و مدة و عدّة ، و لشدة وجوده و ظهوره لايدركه‌الأبصار، ولا يحيط به‌الأفهام ، بل تتجافى عنه‌الحواس والأوهام وتنبو منه‌العقول والأفهام ، فالمدارك الضعيفة يدرك الوجودات النازلة‌المصحوبة بالأعدام والملكات المختصّه المحجوبة بالأكون المنصبغة بصبغ الماهيات المتخالفة ، والمعانى المتضادة ، وهى فى‌حقيقتها متحدة المعنى ، وانماالتفاوت فيها بحسب القوة و الضعف والكمال و النقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لاغير ، ولولم‌يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن‌ادراك الأشياء على‌ماهى‌عليها، لكان ينبغى ان‌يكون ماوجوده اكمل واقوى ، ظهوره على القوة المدركة و حضوره لديها اتم واجلى ، ولمّاكان واجب الوجود من‌فضيلة الوجود فى‌اعلى الأنحاء و فى سطوع النور فى قصيا المراتب ، يجب ان‌يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا ، و حيث نجدالأمر على خلاف ذلك ، فعلمنا ، ان‌هذاليس من‌جهته ، اذهو فى‌غاية العظمة و الاحاطة والسطوع و الجلاء و البلوغ و الكبرياء ، ولكن لضعف عقولنا وانغماسها فى‌المادة و ملابستها الاعدام والظلمات ليعتاص عن‌ادراكه ولايتمكن ان‌تعقله على ماهوعليه فى‌الوجود ، فان افراط‌كماله يبهرها لضعفها او بُعدها عن‌منبع‌الوجود و معدن‌النور و الظهور من قبل سنخ ذاتها لامن‌قبله ، فانه لغاية عظمته وسعة رحمته و شدة نوره النافذ و عدم تناهيه ، اقرب الينا من‌كل الاشياء،كما اشار اليه بقوله : « ونحن اقرب اليه من[1] حبل‌الوريد ، واذا سألك[2] عبادى عنّى فانّى قريب ».

فثبت ، ان‌بطونه من جهة ظهوره ، فهو باطن من حيث هوظاهر ، فكلمّاكان المدرك ، اصح ادراكاً وعن الملابس الحسيّة والغواشى الماديّة ابعد درجة ، كان ظهور انوار الحق الأول عليه و تجليّات جماله وجلاله اشدّ واكثر ، و مع ذلك لانعرفه حق المعرفة ، ولاندركه حق‌المعرفة ، ولاندركه حق‌الادراك ، لتناهى القوى والمدارك ، و عدم تناهيه فى‌الوجود والنورية «وعنت‌الوجوه [3]للحىّ القيوم».

---

١ – س ٥٠ ، ى ١٥ . ٢ – س ٢ ، ى ١٨٢ . ٣ – س٢٠، ى١١٠ .

وممّایجب ان تحقّق ، انه وان‌لم‌یکن بین‌الوجودات اختلاف بذواتها الابماذکرنا من‌الکمال و النقص و التقدّم والتأخّر والظهور والخفاء ، لکن یلزمها بحسب‌کل مرتبة من‌المراتب اوصاف معیّنة ، و نعوت خاصة امکانیَّة هی‌المسمّاة بالماهیّات عندالحکماء وبالأعیان الثابتة عندالعرفاء . فانظر الی‌مراتب‌انوار الشمس التی مثال‌الله فی‌عالم المحسوسات ، کیف‌ان صبغت‌بصبغ الوان الزجاجات و فی‌انفسها لالون‌لها ولاتفاوت فیها الابشدّة اللمعان ونقصها، فمن توقف مع‌الزجاجات والوانها،واحتجب بها عن‌النور الحقیقی و مراتبه‌الحقیقیة التنزلیّة اختفی النورعنه . کمن ذهب الی ان‌الماهیّات امور حقیقیة متأصلة فی‌الوجود ، والوجودات امور انتزاعیّة ذهنیّة ، و من‌شاهدالوان النور و عرف انها من‌الزجاجات ، ولالون للنور فی نفسه ، ظهرله النور ، و عرف ان مراتبه هی‌التی ظهرت ، وصورة الاعیان علی‌صبغ استعداداتها لمن ذهب الی ان‌مراتب الوجودات التی هی لمعات للنور الحقیقی الالهی و ظهورات للوجود الحق الواجبی ، ظهرت فی‌صورة الاعیان ، وانصبغت بصبغ الماهیّات الامکانیّة ، واصحبت بالصور الخلقیّة عن الهویّة الالهیّة الواجبیّة .

و ممّایجب ان‌یعلم ان‌اثباتنا لمراتب الوجودات المتکثرة و مواضعتنا فی‌مراتب البحث و التعلیم علی تعدّدها و تکثّرها، لاینافی مانحن بصدده‌من‌ذی قبل‌من‌اثبات وحدةالوجود والموجود ذاتاً و حقیقة،کماهو مذهب الاولیاء ، و ستعلم البرهان القطعی علی ان‌الوجودات وان‌تکثّرت و تمایزت ، الا انها من مراتب تعیّنات‌الحق الأول و ظهورات نوره و شئونات ذاته لاانهاامور مستقلة و ذوات منفصلة» انتهی.

و قال بعض المتألهین من‌العرفاء : ان‌موجودات العالم لاحقایق لها متأصلة سوی کونها مضافة الی موجدها و متعلقةبها و مایجری مجری ذلک ، وان‌لیس لهاهویة مستقلّة[1] سوی هویّة موجدها و قیّومها ، و دریت ان‌افعاله سبحانه و آثاره هی بعینها اسماؤه الحسنی ، فکلماته التی لاتنفد من‌حیث ظهوراته علی وجه تفصیلی یظهر بحسبها صفاتها وکمالاتها بصور متعددة متمایزة بعضها عن بعض.

[بيان وجوه الفرق بين الذات والصفة والاسم وكيفية تعين الأسماء و الاعيان]

و دريت ، ان الإسم هو الذات المتجلّى بصفة من الصفات و تعيّن مـن التعيّنات جامعاً له سبحانه بعينها هي ذا المتعيَّن بتعيّنات مختلفة من حيث ظهوره التفصيلّى . فالوجود المطلق يتجلّى فيتعيّن و يتناهى و يظهر ظهوراً تفصيليّاً يصدر منه بحسبه الآثار ، فيصير خلقاً من الخلائق، واتحاده سبحانه للعالم عبارة عن هذا التجلي والظهور، والعقل و النفس و الفلك و الاجرام كلها اسماء على الحق تعالى «مايعبدون من دونـه الاسماء سمّيتموها انتم و آباؤكم ، ما انزل الله بها من سلطان ، ان الحكم الالله، امروا الايعبدوا الا ايّاه ، ذلك الدين القيّم ، ولكن اكثر الناس[1] لايعلمون» انتهى .

و قال ايضاً : قد دريت ان الوجود الحق من حيث ذاته لا اسم له ولا نعت، فالاسم الله لسائر الاسماء هو الوجود المطلق ، و هو بعينه الإسم النور ، كما قال تعالـى : «الله نور السموات[2] والأرض » اذ به يتنوّر سماوات الأرواح واراضى الأشباح ، فللوجود الحق ظهور لذاته فى ذاته تعالى له غيب الغيوب، وظهور بذاته لفعله هو هذا الظهور، وهو نور واحد يظهر به الماهيّات بلا جعل و تأثير ، وبسبب تمايز الماهيّات الغير المجعولة و تخالفها من دون تعلّق جعل و تأثير ، اتّصف هذا النور الذى هو حقيقة الوجـود المطلق بصفة التعدّد و التكثّر بالعرض لا بالذات ، فيتعاكس احكام كل من الماهيّة والوجود الى الآخر ، وصار كل منهما مرآة لظهور احكام الآخر فيه ، بـلا تعدّد و تكرار فى التجلّى الوجودى اصلاً، بل التعدّد انمّا هو فى المظاهر والمرايا ، لاغير كماقيل : (شعراً)

وماالوجه الاواحد غير انّه ؛ اذا انت عددت المرايا تعدّدت

---

١ ــ س ١٢ ، ى ٤٠ .   ٢ ــ س ٢٤ ، ى ٣٥ .

الم تر الی النور الشمسی کیف یتکثّر و یتعدّد بتکثر المشبّکات والرواشن و هو فی نفسه واحد لاتکثّر فیه اصلاً، والی الواقع منه علی الزجاجات المختلفة الالوان، کیف ینصبغ بصبغ المتعدّدة، وهی فی نفسه لالون له ولا تفاوت فیه بوجه من الوجوه، هذا الظهور الذی هو اظهار منه ـ سبحانه ـ نفسه بالذات، ولغیره بالعرض، لماظهر شیء من الموجودات، ولاوجدت بوجه من الوجوه، بل کانت باقیة فی حجاب العدم و ظلمة الاختفاء، لعزلها بحسب ذواتها عن الوجود والظهور کمادریت فانّما ظهورها به، سبحانه، وله و معه و منه و فیه، وماهی فی حدودانفسها الاامور اعتباریّة او عدمیّة من تعیّنات او تناهیات و حدود، فهی فی الحقیقة من حیث ذواتها «کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماءاً، حتی اذاجاءه لم یجده شیئاً، و وجدالله عنده»[1] ومن هنا قیل عند سماع حدیث، کان الله ولم یکن معه شیء: الآن کماکان.

هکذاترقّی العارفون من حضیض المجازالی ذروةالحقیقة، و استکملوا معراجهم، فراوا بالمشاهدة العیانیّة انه لیس فی الوجود الاالله، وان کل شیء هالك الاوجهه، لاانّه یصیرهالکاً فی وقت من الاوقات، بل هو هالك ازلاً وابداً لایتصور الاکذلك. انتهی.

وقال العارف المتأله الشیرازی فی الجزء الاخیر من السفر الاول، بعدکلامهم: و محصل الکلام: انجمیع الموجودات عنداهل الحقیقة و الحکمة الالهیّةالمتعالیة، عقلاًکان اونفساً اوصورة نوعیّة، من مراتب اضواء النور الحقیقی وتجلیّات الوجود القیّومی الالهی، و حیث سطح نورالحق، اظلم و انهدم ماذهب الیه اوهام المحجوبین، من ان للماهیّات الممکنة فی ذاتها وجوداً، بل انّما یظهر احکامها و لوازمها من مراتب الوجودات التی هی اضواء وظلال للوجود الحقیقی والنور الأحدی. وبرهان هذا الاصل من جملة ماآتانیه ربّی من الحکمة بحسب العنایة الازلیّة، و جعله قسطی من العلم بفیض فضله وجوده، فحاولت به اکمال الفلسفة و

۱ ـ س ۲۴، ی ۳۸.

تتميم الحكمة ، وحيث انهذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسر النيل ، وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ، ذهلت عنه جمهور الحكماء و زلّت بالذهــول عنه ، اقدام كثير من المحصّلين ــ فضلاً عن الاتباع و المقلّدين لهم والسائرين معهم ــ فكما وفّقنى الله ، تعالى ، بفضله و رحمته الإطلاع على الهلاك السرمدى والبطلان الازلّى للماهيّات الامكانيّة والاعيان الجوازيّة ، فكذلك هدانى ربّى بالبرهــان النيّر العرشى الى صراط مستقيم ، من كون الموجود والوجود منحصراً فى حقيقة واحــدة شخصيّة ، لاشريك له فى الموجوديّة الحقيقيّة ، ولاثانى له فى العين و ليس فى دار الوجود غيره ديّار ، وكلّما يترآى فى عالم الوجود انّه غير الواجب المعبود ، فانمّا هو من ظهورات ذاته ، و تجلّيات صفاته التى هى فى الحقيقة[1] عين ذاته » انتهى.

وامثال هذه العبارات كثيرة فى كتب هذه الطائفة العليّة من متقدميهم و متأخريهم و مفادها واحد ، ولذلك اكتفينا بهذا القدر .

[نقل ادلّة القائلين بوحدة الوجود ، و ذكر مراءهم فى نفى الكثرة و تزييف عقايدهم]

و اما الثانى ، اعنى ذكر الادلة التى ذكروها لهذا المطلب، فمنها: ماذكره العارف الشيرازى ، طاب ثراه ، وقال هو ممّا الهمنى الله ربّى وجعله من قسطى كما تقدّم فى عباراته ، وقد ذكره فى جميع كتبه كالا سفار والشواهد الــربوبيّة و غيرهمــا و نحن نذكره على ماذكره فى الاسفار ، ثمّ نقول فيه ماينبغى ان يقال فقال : «اعلم ، ايهاــ

۱ ــ صدرالحكما در آثار خود بعد از اثبات اصالت وجود ، به اثبات وحــدت حقيقت وجود و بيان تحقّق تشكيك خاصى در مراتب طولى پرداخته و آن راحقيقت تشكيكى دانسته و آن را به محقّقان از حكماى الهى نسبت داده است ،و در برخى از مواضع اسفار خصوصاً در فصول عرفانى باب علل و معاليل وحــدت سنخــى و تشكيكى رابوحدت شخصى و تشكيك در مظاهر برگردانيده و بمسلك عرفاگرايش پيدا نموده است .

السالك باقدام النظر ، والساعی الی طاعةالله سبحانـه، والإنخراط فی سلك المهیّمین، المهیمنین ، خ ل ــ فی ملاحظة کبریائه والمستغرقین فی بحار عظمته وبهائه : انّه کما ان الموجد لشئ بالحقیقة ماهو بحسب جوهر ذاته و سنخ حقیقته فیاضاً ، بأن یکون مابحسبه بجوهر حقیقتها هو بعینه مابحسبه بجوهر فاعلیّتها ، فیکون فاعلاً لا لانه شئ آخر غیر المسمّی معلولاً لایکون هو بالذات اثراً حتی یکون هناك امران ولو بحسب تحلیل العقل واعتباره ، احدهما شئ والآخر اثر ، فلایکون عندالتحلیل المعلول بالذات الا احدهما فقط ، دون الثانی الا بضرب من التجوّز ــ دفعاً للدور والتسلسل ــ فالمعلول بالذات امر بسیط ، کالعلّة بالذات، و ذلك عند تجرید الالتفات الیهما فقط، فانّا جرّدنا العلّة عن کل مالایدخل فی علیّتها و تأثیرها ، ای کونها بماهی علة ومؤثّرة ، و جرّدنا المعلول عن سائر مالایدخل فی قوام معلولیتها ، ظهرلنا ، ان کل علة علة بذاتها وحقیقتها ، وکل معلول معلول بذاته و حقیقته ، فاذاکان هذا هکذا ، یتعیّن و یتحقّق ان هذا المسمّی بالمعلول لیست حقیقة ، هویّته مباینة لحقیقة علته المفیضة ایاها ، حتی یکون للعقل ان یشیر الی هویّة ذات المعلول مع قطع النظر عن هویّةموجدها، فیکون هناك هویّتان مستقلّتان فی التعقل، احدیهمامفیضاً، والاخری مفاضاً، اذلو کانت کذلك لزم ان یکون للمعلول ذات سوی معنی کونه معلولاً، لکونه متعقلاً من غیر تعقّل علّته واضافته الیها ، والمعلول بماهو معلول لایعقل الامضافاً الی العلّة، فانفسخ ما اصّلناه من الضابطة فی کون الشئ علّة و معلولاً، هذا خلف. فاذن المعلول بالذات لاحقیقة له بهذا الإعتبار سوی کونه مضافاً ولاحقاً ، ولامعنی له غیر کونه اثراً و تابعاً من دون ذات یکون معروضة لهذه المعانی، کما ان العلّة المفیضة علی الإطلاق انّماکونها اصلاً و مبدءاً و مصموداً الیه ملحوقاً و متبوعاً هو عین ذاته ، فاذاً ثبت تناهی سلسلة الوجودات من العلل و المعلولات الی ذات یکون بسیط الحقیقة النوریّة الربوبیّة ، مقدساً عن شوب کثرة و نقصان وامکان و قصور و خفاء بریءالذات عن التعلّق بامر زائد حالٍ اومحلٍ خارج اوداخل ، و ثبت انّه بذاته فیّاض و بحقیقته ساطع وبهویّته منوّر للسماوات والارض وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر. وتبیّن

و تحقّق ان لجميع الموجودات اصل واحد و سنخ فارد هو الحقيقة والباقى شئونه، وهو الذات و غير اسمائه و نعوته ، وهو الأصل وما سواه اطواره و شئونه ، وهو الوجود و ماوراه جهاته و حيثياته .

ولا يتوهمن احد من هذه العبارات ، ان نسبة الممكنات الى ذات القيّوم ، تعالى، يكون نسبة الحلول ، هيهات ان الحاليّة و المحليّة ممّا يقتضيان الأثنينية فى الوجود بين الحال و المحل ، و هيهنا ، اى عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانسانى المنوّر بنور الهداية و التوفيق ، ظهر ، ان لاثانى للوجود الواحد الاحد الحق ، و اضمحلت الكثرات الوهميّة و ارتفعت اغاليط الاوهام ، والآن حصحص الحق و سطع نوره النافذ فى هياكل الممكنات ، و يقذف به على الباطل ، فيدمغه ، فاذاً هو زاهق ، وللثنويين الويل ممّا يصفون ، اذ قد انكشف ان كل مايقع اسم الوجود بنحو من الأنحاء فليس الاشأن من شئون الواحد القيّوم و نعت من نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته ، فما وصفناه اولاً ، ان فى الوجود علّة و معلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الامر بحسب السلوك العرفانى الى كون العلة منهما امراً حقيقيّاً والمعلول جهة ، من جهاته ، و رجعت عليّة المسمّى بالعلة و تأثيره للمعلول الى تطوّره تطوّره و تحيّثه من حيثياته ، لا انفصال شئ مبائن عنه .

فاتقن هذا المقام الذى زلّت فيه اقدام اولى العقول و الأفهام » انتهى.

[تقرير كلام الاسفار و بيان وجوه المناقشات عليه]

وخلاصته ان هنا مقدّمتين مبرهنتين ثابتين ، و بعد ثبوتهما ثبت المطلوب .

الأولى ــ انه لما ثبت ان الماهيّات امور اعتباريّة انتزاعيّة ، فلا يتعلّق الجعل بها ، بل الجعل يتعلّق بالوجود الخاص . فالجعل عبارة عن ابداع هويّة الشئ وذاته التى هو نحو وجوده الخاص، لاصفة من صفاته، والا لكان فى ذاته مستغنياً عن الجاعل، فالمعلول معلول بذاته .

الثانية ــ انالعليّة ايضاً يتعلق بذات العلّة التى هو نحو وجودها الخاص ، فالجاعل جاعل بذاته لابشئ آخر غير ذاته حتّى يكون مركباً من شيئين : احدهما ، شيء ، والثانى صفتهالفاعليّة ، بلجهة فاعليته بعينها ذاته ، واذا ثبتهاتان المقدمتان فنقول :

يجب انيكون المعلول فىذاته متعلقاً ومرتبطاً بالعلة ، لان مايصدر عن العلّة مرتبط به ، و حينئذ يجب انيكونذاته بعينه معنى التعلّق و الارتباط بالعلة ، لأنذاته اذاكانت غير معنى التعلّق والارتباط وكان التعلق والارتباط صفة زائدةعلىالذات،و كلّ صفة زائدة على الذات ، فوجودها بعد وجود الذات بناءً علىالفاعليّة الفرعية ، و حينئذ لايكون الذات المفروضة مجعولة ، بليكون المجعول غيرها ، وهذا الغير يكون مرتبطاً الى الجاعل دونالذات المفروضة ، فانّهايكون مستغنية الهوية عن الجاعل .

اقول : سلّمنا انالمجعول ذات الشئ وهويّته اعنى وجودهالخاص وكذاالجاعل، و سلّمنا انالمعلول مجعول فىذاته مرتبط بالعلّة ، ولكن لاادرى من اين يترتّب على هذا وجوب كونالذات[1] حينئذ نفس معنى التعلّق والارتباط؟فانالارتباط ليسالامعنى

---

١ ــ و ماذكره صدرالحكماء امر واضح لاسترة فيه ؛ چون وجود نزد او بردو قسمست وجود مستقل و قائم بذاتكه بوجه منالوجوه ، جهت معلوليّت و ارتباط بغير در ذات اوراهندارد و استقلال و قيام بذات نحوهٔ وجود اوست وجهتمقوميّت و مبدئيّت اثر و فياضيّت عين ذاتاوست نهامرى عارضى و موجود در مرتبهٔ متأخرهٔ ازذات ، و وجود قائم و مرتبط بغير و متعلّق بعلتكهتقوّمبغير نحوهٔ وجود و در تخوم ذات او متحقق است چون اگر جهت احتياج و ارتباط بفاعل واجبى و غنّى مطاق ، امرى متأخّر از ذاتش باشد ، بايد در مقام ذات ياماهيّتى از ماهيات كليه باشد و يا وجودى بىنياز و غنى و غير قائم بغير . اينهمان مقالهٔ اهلعرفانست كهگويند : ممكنات ومعلولات نسب و اضافات وجود حقند ، و مراد آنان از اضافه ، اضافهٔ اشراقى است . بهمين ملاحظه صدرالحكما فرمايد ارتباط بعلت و قوام بفاعل

←

اعتبارياً يعتبره العقل بعد صدور حقيقة المعلول عن علته واذا اعتبر العقل الارتباط بين ذات المجعول وذات المجعول، يصدق ان المعلول فی ذاته مرتبطة بالعلة، لان ارتباط المجعول فی ذاته بالجاعل ليس معنى سوى ماذكر، وهو لايستلزم ان يكون الذات المجعولة عين معنى التعلق والإرتباط، هذا مع ان كون المعلول جهة اعتبارية مناف لماصرّح به فی مبحث الجعل، من ان المجعول بالذات يجب ان يكون امراً متحققاً و مناف لما اجاب فی جواب من قال: ان الوجود لايصلح للمعلولية لكونه اعتبارياً، بان هذا، لايرد على مااخترنا من كون المجعول بالذات الوجودات الخاصّة، وهی امور متحقّقة فی الخارج.

وايضاً هو مناف لما اثبتناه من التعدّد الواقعی للوجودات و الموجودات، وسيجیء انشاءالله، بعض الايردات والاشكالات الاخر.

ومنها ــ ماذكره العارف الشيرازی، طاب ثراه، ايضاً وهو ايضاً مذكور فی جميع كتبه، و قدكرّر ذكره فی الاسفار، فانّه ذكره فی السفر الاول والثانی كليهما و نحن نذكره على مافی السفر الثانی، فقال، رحمه الله،: فصل ــ فی ان الواجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات، واليه يرجع الاموركلها، هذا من الغوامض الالهيّة التی يستصعب ادراكه الاعلى من اتاه الله من لدنه علماً و حكمة، ولكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجوديّة الا مايتعلّق بالنقائص والأعدام، والواجب،

→

نفس ذات معلول است، پس معلول، نفس ارتباط و عين ربط است و اين غير نحوهٔ ارتباط عرض بموضوع است كه ماهيت عرض در مقام ذات از معانی كليه است و ماهيّت عرض وابسته بمعروض نمی‌باشد بلكه وجودش مرتبط بمعروض و جوهر است، ولی وجود معلول دارای حالتی غير جهت ارتباط نمی‌باشد و نفس فقر و عين ربط است واگر غير اين باشد بايد در مقات ذات جدا از علت فرض شود و ناچار در ذات غيرمرتبط و غير محتاج و احتياج امر عرضی و زائد برذات آن باشد. وقد ظهر مما حررناه، ان مارامه صدر الصدّور كلام صدر عن منبع التحقيق.

تعالی، بسیط الحقیقة واحد[1] من جمیع الوجوه، فهو کل الوجود، کما ان کلّه الوجود. امابیان الکبری: فهو ان الهویّة البسیطة الإلهیّة لولم یکن کل الأشیاء، لکانت متحصلّة القوام من کون شئ ولاکون شیء، مترکّب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل و تحلیله من حیثیتیّن، وقدفرض و ثبت انّه بسیط الحقیقة، هذا خلف، فالمفروض انّه بسیط. اذاکان شیئاً دون شئ آخر کان یکون ـ الفاـ دون ـ بـ فحیثیّة کونه الفاً، لیست بعینها حیثیّة کونه لیس ب؛ والالکان مفهوم ـ اـ و مفهوم لیس ـ بـ شیئاً واحداً، والتّلازم باطل، لإستحالة کون الوجود والعدم امرا واحداً، فالملزوم مثلـه، فثبت ان البسیط کل الاشیاء.

وتفصیله: انّا اذاقلنا: الانسان مثلاً مسلوب عنه الفرسیّة، اوانه لافـرس، فحیثیّة انه لیس بفرس، لایخلو امـا ان یـکون عین حثیّیة کـونـه انسانـاً، او غیرهـا، فـانکـان الشق الاول یعنی یکـون الانسان بمـا هـو انسـان

---

۱ ـ آنچه قبلاً در حاشیه در مقام تقریر مرام ملاصدرا ذکر نمودیم، منافات با تعدّد واقـعـی ندارد ولی تعـدّد در اصل حقیقت وجود غیر معقول است، چون صرف الشئ لایتعدد و تعـدّد در نسب و روابط و شؤون وجود حـق است، و غیر حق هیچ موجودی حقیقت وجودنمی‌باشد، بل ظهور و شؤون اوست. و قاعدهٔ بسیط الحقیقة نیز وجود صرف را منحصر بحق و تعـدّد و تکثّـر که اضافات و تجلیات فعلی باشد اختصاص بخلق دارد و می‌توان از طریق این برهان وبرهان قبل، کلام راطوری تقریر کرد که بمرام عرفا نزدیك شود. و نیز باید توجه داشت که ارجـاع کلیهٔ کثرات بوجود مطلق و نفی تعدد بنحو اطلاق و اعتباری دانستن کثرت بنحو کلی، نتیجهٔ شهود سالك در سفر دوم از اسفار سلاك عملی است وکثرت در ممکنات امری واقعی است ولی نه بمعنای آن‌که حقایق امکانی دارای وجودی باشند که در مقام ذات مورد ملاحظه قرارگیرند بدون سریان فعلی نور علت در جاباب آنها ولقولهم «قدس‌الله سرهم»، لاوجود ولاموجود غیرالله، و اعلم ان لکلامهم هذا بطناً لو تفطنوا علیه، لم یسلّوا من اغماد اوهامهم یسوف الانکار و الاعتراض.

لافرساً ، فيلزم من‌ذلك ، انّا متى عقلنا ماهيّة الإنسان ، عقلنا معنى‌اللافرس ، وليس الأمر كذلك ، اذليس كل من‌يعقل الانسان ، يعقل انّه ليس بفرس ، فضلاً ان‌يكون تعقلّه الإنسان ، و تعقلّه ليس بفرس شيئا واحداً ، كيف ؟ و هذا السّلب ، ليس سلباً مطلقاً ، ولاسلباً بحتاً ، بل‌سلب نحومن‌الوجود ، والوجود بماهو وجود ، ليس بعدم ، ولاقوة و امكان لشئ الا ان‌يكون فيه تركيب ، فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول مواطاة اواشتقاقاً ، فهو مركّب . فانّك اذا احضرت في‌ذهنك صورته و صورة ذلك المحمول السلبى مواطاة اواشتقاقاً وقايست بينهمابان يسلب احدهما عن‌الآخر اويوجب سلبه عليه ، فتجد ، ان‌مابه‌يصدق على الموضوع انّه كذا ، غيرما به‌يصدق عليه انّه ليس هوكذا ، سواءكانت المغايرة بحسب الخارج ــ فيلزم التركيب الخارجى من مادة وصورة ــ ، اوبحسب العقل ، فيلزم التركيب العقلى من جنس و فصل ــ اوماهيّة ووجود ، فاذا قلت مثلاً: زيدليس بكاتب ، فلا يكون صورة زيد فى‌عقلك هى‌بعينها صورة ليس بكاتب ، والالكان زيد من‌حيث هو زيد عدماً بحتاً ، بل‌لابدّان‌يكون موضوع مثل هذه القضيّة مركبّاً من‌صورة زيد و امر آخربه‌يكون مسلوباً عنه الكتابة من‌قوة او استعداد ، فان الفعل المطلق ليس‌بعينه عدم شئ آخر ، الا ان‌يكون فيه تركيب من‌فعل بجهة وقوة بجهة اخرى ، و هذا التركيب بالحقيقة منشأه نقص الوجود ، فان‌كل ناقص حيثيّة امكانه و نقصانه غير حيثيّة وجوده و فعليّته، فكل بسيط الحقيقة يجب ان‌يكون تمام‌كل شئ ، فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام‌كل الاشياء على وجه اعلى واشرف والطف ؛ ولايسلب‌عنه شئ الاالنقائص والامكانات والاعدام والملكات ، واذهو تمام‌كل شيء، و تمام‌الشيء احقّ بذلك الشئ من نفسه ، فهواحق من‌كل حقيقة ، بان‌يكون هوبعينها من نفس تلك الحقيقة ، بان‌يصدق على نفسها . فاتقن ذلك وكن من‌الشاكرين .

فان قلت : اليس للواجب ، تعالى ، صفات سلبيّة ، ككونه ليس بجسم ولابجوهر ولابعرض ولابكمّ ولابكيف .

قلنا : کل‌ذلك یرجع الی سلب الاعدام والنقائص و سلب السلب وجود وسلب النقصان کمال وجود » انتهی .

اقول : ماذکره هناحق ، والمقصود انجمیع کمالات الاشیاء موجودة فیه ، تعالی شأنه ، مع شئ زائد ، لأنّه فوق التمام .

وبیان ذلك ، انحقیقة‌کل شئ هو نحو وجوده ، و هذه الحقیقة لها جهة‌کمال و جهة نقص .

اما الجهة الاولی ــ فباعتبار وقوعها فی‌مرتبة من مراتب الوجودات ، واماالجهة الثانیة ــ فباعتبار فقدانها لکمال المرتبة التی فوقها، فانّك‌عرفت انافرادالوجودات مختلفة بالشدة والضعف والکمال والنقص ، ولاشك اذکل مرتبة من‌هذه‌المراتب مشتمل علی‌المراتب التی دونه مع شئ‌زائد ، وفاقد للکمال الذی لمافوقه . وقس‌ذلك علی السواد و النور مثلاً فالوجود الواجبی ، لمّاکان فوق‌الکل ، یکون جامعاً لجمیع الکمالات الوجودیّة فی‌جمیع الأشیاء ، ولایصدق علیه انّه شئ من‌الأشیاء لان حقیقة هذا الشیء مرتبة محصورة من‌الوجود ، مرکبّة‌من‌کمال و نقص ، فالحقیقة‌الواجبیّة فرد خاصّ‌من‌الوجود مغایر لسائر افراد الوجود ، و مع‌ذلك‌کل الاشیاء بالمعنی المذکور ، ولایلزم منه اثبات وحدة‌الوجود بالمعنی الذی ذکره‌الصوفیّه .

ولذا صرح به‌ارسطاطالیس فی‌اثولوجیا ، وکذا صرح‌به‌الفارابی فی‌الفصوص ، حیث قال :

« انواجب الوجود مبدءکل فیض ، وهو ظاهر ، فله الکل من‌حیث لاکثرة فیه، فهو من حیث هوظاهر ای عالم بذاته ، ینال الکل من ذاته ، فعلمه بالکل بعدذاته ، و علمه بذاته نفس‌ذاته ، فکثرة علمه بالکل بعدذاته ، و یتحدالکل بالنسبة الی ذاته ، فهوالکل فی‌وحدة » ، انتهی .

وکذا صرّح به‌الشیخ الرئیس فی‌الهیّات الشفاء ، حیث قال «فانکل شیء منه، تعالی ، ولیس هومشارکاً لمامنه ، و هوکل شیء ، ولیس هو شیئاً من‌الأشیاء بعده »

انتهى .

اقول : الظاهر ان غرض هذاالعارف المحقق ـطاب‌ثراهـ من‌هذا الـدليل ايضاً اثبات ماذكرناه، لااثبات وحدة الوجود بالمعنى الذی‌اختاره، فانّه بعدذكرهذاالدليل قدصرّح بماذكرناه ، و بسطالقول فی‌تحقيقه حيث قال : «وليعلم: ان هذه‌الماهيّات انممكنة ، ليس لشیء منها وجود مطلق ، بل‌لكل منها وجود مقيّد ، و نعنی بالمطلق ماالايكون معه قيد عدمّی ، وبالمقيّد مايقابله . وتوضيح ذلك انّك اذا حدّدت‌نوعاً محصلاً كماهيّة الانسان مثلاً بانّه حيوان ناطق ، يجب عليك ان‌تحضر معانيه وتضبطه، و تقصد من‌قولك ، الشارح لماهيّة انّه لايزيد عليه شیء ، ولم يبق شیء من‌معانی ذاته واجزاء ماهيّته الا وقدذكر فی‌هـذا القول الوجيز اوغير الوجيز ، والا لم‌يكـن الحدّحداً تامّاً له ، فيشترط فی‌ماهيّة الانسان وحده ان‌لايكون شيئاً آخر غير ماذكر من‌الحيوان والناطق ، فلوفرض ان فی‌الوجود نوعاً محصّلاً جامعاً بحسب الماهية مع هذه‌المعانی المذكورة فی ماهيّةالإنسان ، معانی اخری ، كالفرسيّة والفلكيّة وغير ذلك،لم يكن ذلك النوع انساناً ، بل شيئاً آخر ، اتم وجوداً منه ، وانّما اردنا بقولنا نوعاً محصّلاً، مايحصّل‌وجوده،لامايحصّل حده و معناه فقط، فان‌الانواع‌الاضافيّة كالحيوان مثلاً، اوالجسم النامی مثلاً ،وان‌كان‌لكل منها حدّتامّ بحسب المفهوم ، الّاانه ليست بحيث اضيف الی ذلك معنی آخركمالّی ، لم‌يحمل علی‌المجمـوع اسم ذلك‌النوع الاضافی و معناه ، ولهذا اذااضيف الی الجسم الحسّاس النامی ، يحمـل علی‌المجموع الذی هوالحيوان الجسم النامی ، وكذا يحمل علی‌الانسان الحـيوان ، وهذا بخلاف النبات ، اذقدتمّت نوعيّته‌الوجوديّة و تحصّلت ، كما اتممّت ماهيتّه الحديّة ، فاذا وجد نوع حيوانی‌لم يحمل عليه النبات ،وان حمل عليه الجسم النامی، وكذالم يحمل علی‌النبات انّه حجرا و معدن ، وان حمل عليه انه جسم ذوقوة حافظة للتركيب ، وكلامنا فی‌الوجودالناقص‌اذاتّم، لافی‌المعانی‌المطلقة اذاضم اليها معنی‌آخر فالاول غير محمول علی شیء آخر فرض انّه اتّم وجوداً منه، بخلاف الثانی‌المحمول

علی نوعه. اذا تقرر هذا فنقول :

[اشارة الی وجه‌الفرق فی‌الوجود بین‌المطلق و المقید علی‌الاصطلاحین للعارف والحکیم].

ان العرفا قداصطلحوا فی‌اطلاق‌الوجود المطلق والوجود المقیّد، علی‌غیرمااشتهر بین اهل النظر ، فان الوجود المطلق عندالعرفاء عبارة عن مالایکون محصوراً فی‌امر معیَّن محدود بحَّد خاص ، والوجود المقیده بخلافه، کالانسان و الفلك والنفس و العقل ، و ذلك الوجود المطلق ، هو کُلّ الاشیاء علی‌وجه ابسط ، وذلك لأنّه فاعل کل وجود مقیَّد وکماله ، و مبدأکُلّ فضیلة اولی بتلك الفضیلة[1] من‌ذی‌المبدأ ، فمبدأ کـل الاشیاء و فیّاضها یجب ان یکـون هـو کـل الاشیاء عـلـی وجـه ارفع واعلی ، وکمـا ان فـی‌السّواد الشدید توجـه جمیـع الحـدود[1] لضعیفة السوادیة التی مراتبها دون مرتبة ذلك الشدید علی وجه ابسط ، وکذا المقدار العظیم یوجدکل المقادیر التی دونه من حیث مقداریّتها لامن حیث تعیّناتها العدمیَّة مـن النهایات والأطراف ، والخط الواحد الذی هوعشرة أذرع مثلاً یشتمل الذراع مـن الخط والذراعین منه و التسعة اذرعاًمنه علی وجه‌الجمعیَّة الاتصالیّة ان‌لم یشتمل علی اطرافها العدمیة التی یکون لهاعندالانفصال عن ذلك الوجود الجمعی، و تلك‌الاطراف

---

۱ ــ و استناد الوجود المضاف الی الممکن من جهة الوجود و التحصّل والکمال الی الواجب القیوم اولی من استناده الی الممکن . بل‌که استناد این وجود بحق اول جاعل‌کل شئ ، به‌طریق ضرورت و نسبت آن به ماهیّت و عین ثابت برسبیل امکان و عدم ضرورتست و چون فاعل مبدا شئ ، غایت و منتهای شئ نیز می‌باشد، ناچار وجود به نحو اطلاق از اوست وباو رجوع می‌نماید والی‌الله یرجع‌الامـورکلـها ، عند رجوع الکل الی الملك الدّیان و هوالباقی بعد فناءکل‌شئ . این فناء دائمی وازلـی است ، چون وجود در ممکن و دیعه است ولابد یوماً ان تردّ الودایع . پس مآل این قاعده بوحدت وجود است .

العدمية ليست داخلة فيالحقيقة الخطيّة التى هى طول مطلق ، حتى لوفرض وجـود خط ّغير متناه، لكان اولى واليق بانيكون خطاً منهذهالخطوط المحدودة، واتّماهى داخلـة فـى مـاهيّة هـذه الـمـحـدودات النـاقصة لامـن جهـة حقيقتهـا الخطيّة ، بل من جهة مالحقها منالنقائص و القصورات ، و كـذا الحال فيالسواد الشديد ، واشتماله على السوادات التى هيدونه ، وفى الحرارة الشديدة واشتمالهـا على الحرارت الضعيفة ، فكهذا حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجـود الجمعـى الواجبى الذى لا اتّم منه ، بالوجودات المقيّدة المحدودة بحدود يدخل فيهااعدام و نقائص خارجة عن حقيقةالوجود المطلق داخلة فيالوجود المقيّد .

و منها ــ ماذكره جمع منالعرفاء ، وهو: انّه اذالوحظت الأشياء اولاً بنظرجليل، يرىفيها المغايرة الواقعيّة الخارجيّة ، ثمّ اذالوحظت ثانياً بنظر دقيق ، يرى انهذه المغايرة بمحض الإعتبار، و فيالحقيقة كلها متحدة، و ذلكلان اختلافهابالتشخّصات، وهى امور اعتباريّة ، و حقيقتها التى هيالوجود ، امرواحد . ولذا قيل : انالعالـم عبارة عنالاعراض المجتمعة فيعينواحد .

والجواب : انك قدعرفت اناختلاف الوجودات بالتقدّم والتأخّر والشدّة و الضعف والكمال والنقص ، وهذا الاختلاف اختلاف فيالواقـع ونفس الامـر، و بالجملة تعدّدالوجودات و اختلافها بحسب الخارج والواقع لابمجرد الاعتبار ، كما عرفت مراراً ، هذه هى الادلّة التى ذكروها على هذا المطلب ، و قدعرفت حالها ، وامّا الامثلة التى ذكروها لهذا المطلب ، فمنها : مثال استفادة نورالقمر منالشمس، وقدتقدّم .

و منها ، : حدوث الدائرة منالشعلة الجوّالة ، فانّه اذا ضرب طـرف خشب او حبل فـى النـار ، ثمّ اديـر هـذا الـخشب او الحبـل ، يـرى من سرعـة حـركته دائـرة ، مع انّه ليس فـى الخـارج دائـرة ، و انّمـا الـموجـود فيه طرف الخشب اوالحبل ، فكذلك حال الموجودات المرئيّة فيالخارج ، فانّهـا مجرّد فرض واعتبار ، وليس الموجود فيالحقيقة الاالوجود الحق القائم بالذات ،

و من سرعة سيره يحدث هذه الكثرات ، ولكن ليس لهاتحقّق خارجىّو ثبوت واقعى.

و منها ، انّه اذا ادرك شبح من بعد ، فكلمّاكان ابعد يرى شىء خاص،واذاصار بعده اقل ، يرى شئ خاص آخر ، واذا صار اقرب ، يرى شئ آخر، و هكذاكلمّا يقرب يرى شئ دون مايرى قبله ، حتّى اذا صارفى غايةالقرب و ظهر حقيقته ، يعلم ان حقيقة هذا الشئ غير مادرك فى المراتب السابقة ، فكذلك حال الموجودات العالميّة ، فانّها يرى اولاً موجودات متحققة و ذوات متأصّلة ، ولكن السالك اذا اقرب بالرياضات والمجاهدات الى حقايقها ، يرى انّها كسراب بقيعة يحسبه الظمآن[1] ماءاً وليس لها تحقّق واقعى ، بل المدرك فى نظره اولاً انّما كان بمجرد الوهم و الخيال.

و منهما ، انّه اذا انطبعت صورة واحدة فى مرايامتكثّرة متعدّدة مختلفة بالصغر والكبر والطول والقصر والاستواء والتحدّب والتقعير ، و غير ذلك من الإختلافات ، فلاشك انّها تكثّرت بحسب تكثر المرايا ، و اختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها ، وانهذا التكثّر غير قادح فى وحدتها ، والظهور بحسب كل واحد من تلك المرايا غير مانع لها ان يظهر بحسب سائرها ، والواحد الحق ، سبحانه « ولله المثل الأعلى[2]» بمنزلة الصورة الواحدة، والماهيّات بمنزلة المرايا المتكثّرة المختلفة باستعداداتها، فهو ، سبحانه يظهر فى كل عين عين بحسبها من غير تكثّر و تغيّر فى ذاته المقدّسة ، من غير ان يمنعه الظهور باحكام بعضها ، عن الظهور باحكام سائرها .

و منها ، ان نسبة كل مايطلق عليه الغير والسوى اليه ، سبحانه ، وله المثل الاعلى[3]، كنسبة الأمواج الى البحر الزخار ، فان الموج لاشك انّه غير الماء عندالعقل من حيث

---

١ ــ س ٢٤ ، ى ٤٠ .

٢ ــ س ١٦ ، ى ٦٢ .

١ ــ س ٣٠ ، ى ٢٦ .

انّه عرض قائم بالماء ، واما من حيث الوجود فليس فيه شئ غير الماء، فمن وقف عند الأمواج التى هى وجودات الحوادث وصورها ، و غفل عن البحر الزّخار الذى بتموّجه يظهر من غيبه الى شهادته ، و من باطنه الى ظاهره هذه الامواج ، يقول بالامتياز بينهما و يثبت السوى و الغير ، ومن نظر الى البحر وعرف انّها امواجه (والأمواج لاتحقّق لها بانفسها) قال بانّها اعدام ظهرت بالوجود، فليس عنده الا الحق ، سبحانه، وماسواه عدم يخيّل انّه موجود متحقّق ، فوجوده خيال محض والمتحقق هو الحق لاغير ، و فى هذا قيل :

البحر بحر، على ماكان فى قدم ان الحوادث امواج و انهار
لايحجبنّك اشكال، يشكّلها عمّن يشكّل فيها ، فهى استار

و منها ، ان نسبة الممكنات الموجودة اليه ، تعالى ، كنسبة مراتب الاعداد الى الواحد لابشرط شئ، فان لكل مرتبة من مراتبه معانى ذاتيّة واوصافاً عقليّة مخصوصة بها ، مع انّها عين الواحد فى الحقيقة ، فايجاد الواحد بتكراره العدد ، مثال لايجاد الحق، تعالى، الخلق بظهوره فى آيات الكون و مراتب الواحد، مثال لمراتب الوجود واتّصافها بالخواص و اللوازم كالزوجيّة و الفرديّة و الصمم والنطقيّة ، مثال لايجاد بعض مراتب الوجود بالماهيّات واتّصافه بها على هذا الوجه من الاتّصاف المخالف لسائر الاتّصافات المستدعى للتغاير بين الموصوف والصفة فى الواقع ، و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان احكام الأسماء الالهيّة والصفات الربانيّة ، والارتباط بين الواحد والعدد ، مثال لارتباط الحق و الخلق ، وكون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الاربعة و غير ذلك ، مثال للنسب اللازمة التى هى صفات الحق، و ظهور العدد بالمعدود، مثال لظهور الوجودات الامكانيّة بالماهيّات، وكما ان الواحد غير محتاج الى شئ من الاعداد ، من حيث هو هو ، وهى محتاجة اليه، فكذلك الحق غير محتاج الى احد من الموجودات . وهى محتاجه اليه ، وكما انّه يلزم من عدم الواحد عدم جميع انواع العدد من غير عكس ، فكذلك الحقّ و

الموجودات، وكما ان الواحد اذا ضرب في نفسه اوفى عدد آخر، لايلزم منه تكثّر، بل كان، فكذلك الحقّ اذا اخذ مع صفاته او مع غيره، وكما ان الواحد لوقسط لاينقسم من حيث انّه واحد، فكذلك الحق، الى غير ذلك من المناسبات.

و منها، مثال النور الشمسى، فانله ثلاث اعتبارات :

احدها ــ ماكان مغايراً لماقام به وزائداً عليه، ولم يكن ناشياً من ذاته كالنور الواقع على الأجسام، فانّه مغايرلها و ليس ناشياً منها، وهذا مثال وجودات الممكنات.

وثانيها ــ ماكان مغايراً لما قام به، ولكن كان ناشياً من ذاته لامن غيره، كالنور القائم بالشمس و هذا مثال وجود الواجب، على زعم المتكلمّين.

وثالثها ــ اعتبار النور مجرّداً غير قائم بشئ، فانّه بهذه الإعتبار نور و منوّر، وضوء و مضئ، ولايحتاج فى النورانيّة الى غيره، وهذا مثال وجود الواجب على طريقة الصوفية، فكما ان النور الواقع على الاشياء ليس مغايراً بالذات لهذا النور اذا اعتبر مجرّداً غيرقائم بشئ، فكذلك حال وجود الممكن والواجب، وكما ان الاشياء فى انفسها مظلمة ويحتاج فى النورانيّة الى نفس النور و نفس النور لايحتاج فى النورانيّة الى شئ آخر، كذلك الماهيّات الامكانيّة فى انفسها معدومة ويحتاج فى الموجودية الى حقيقة الوجود، والوجود موجود بنفسه لايحتاج الى شئ آخر.

هذه جملة الأمثلة التى ذكروها لهذا المطلب، وهى لاتفيد شيئاً يطمئن به النفس، من ان هذه الأمثلة من باب القياس من الفارق، فان مثال انطباع الصورة الواحدة فى المرايا المتعدّدة، لاينطبق على مانحن فيه، لأن فى المثال، المرايا المتعددة موجودة، و فى الممثل له ليس الأمر كذلك، لان الماهيّات التى بمنزلة المرايا، امور معدومة فى الخارج، فكيف يرى فيها الشئ.

والنور الشمسى، لايمكن ان يكون واقعاً على الأشياء، ومع ذلك كان هذا النور بعينه قائماً بذاته غير واقع عليها ايضاً، فان كان وجود الواجب ايضاً كذلك، فيلزم ان لايكون له تحقّق بالفعل خارجاً عن الاشياء، وهو كفر صريح، وكذا حال باقى

الأمثلة ، ولا يحتاج كل منها الى بيان عليحدة ، لظهوره لكل احد . ولذا صرّح جمع من العرفاء ، بان هذه الأمثلة مقربة من جهة ، و مبعّدة من جهة اخرى .

[بيان الاشكالات التى ذكرت فى المقام و تحقيق الحق فى الوحدة والكثرة]

واما الثالث ، اعنى ذكر الإشكالات الواردة على هذا المذهب ، فنقول : قدعرفت منّا حال ادلتهم وامثلتهم ــ فهى لاتثبت شيئاً ــ والاشكالات الواردة على هذا المذهب كثيرة :

منها ، انّك قدعرفت انهم قدصرّحوا بأن المغايرة بين مراتب الوجود اعنى المرتبة الواجبية والخلقيّة ، بمجرد الاعتبار و التعقّل ، و فى الخارج والواقع لافرق بينها ، فحينئذ يلزم ان يكون الوجود الواجبى فى الخارج مجرّد وجود الممكن ، ولم يكن له تحقّق خارجّى مع قطع النظر[1] عن المظاهر والمجالى ، وهو فاسد ، كما عرفت . و من ظنّ انّه يلزم من كلام الصوفيّة عدم تحقّق الوجود الواجب خارجاً عن المظاهر ، فعلّة ظنّه ماذكرناه ، و هو فى موضعه . و ليس سبب الظّن المذكور ماذكره العارف الشيرازى ، طاب ثراه ، حيث قال : ولا يبعد ان يكون سبب ظنّ الجهلة بهؤلاء الأكابر ، اطلاق الوجود تارة على ذات الحّق ، وتارة على المطلق الشامل ، وتارة على المعنى العام العقلى ، فانّهم كثيراً مايطلقون الوجود على المعنى الظلّى الكونى ، فيحملونه على مراتب التعيّنات والوجودات الخاصّة ، فيجرى احكامها ، فمن هذا القبيل قول الشيخ العربى فى التدبيرات الالهيّة : «كلّما دخل فى الوجود فهو متناه » .

وماقال القونوى فى تفسيره للفاتحة: «اوالفىء الخارج عن دائرة الوجود والجعل».

---

۱ ــ بل يلزم عدم تحقّق الممكنات وتحقّق الواجب تعالى بالذات و تحقق غيره بالعرض . چون كلام در اعتبارى بودن كثراتست لذا لوازم خاص كثرت نيز اعتبارى خواهد بود. و اين مسلك غير مرام كسى استكه از براى واجب مقام و مرتبه‌ئى مجرد و متميز و جدا از ممكنات موجود نمى‌داند ، در مسلك اول ممكن نفى شده است و در مرام دوم واجب مثالاً نفى شده ، على مايظهر من كلام الجهال من المتصوفة.

وماقال فی مفتاح الغیب : والوجود تجلّ من تجلیّات غیب الهویة . وماقال معیّن کباقی الاحوال الذاتیّة .

وذکر الشیخ علاء الدولة فی رسالة الشارد والوارد : «لأن فوقها، یعنی فوق الطبیعة، عالم العدم المحض ، وظلمة العدم محیط بنور الوجود المحدث » .

وفیها : « این فی الظمات یوجد عین الحیاة » و هذا القول منه ، اشارة الی ماقاله فی مدارج المدارج : « واعلم انفوق عالم الحیاة عالم الوجود ، و فوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولانهایة» انتهی .

فظهر انّه قدیکون مرادهم من العدم مایقابل هذاالنحو من الوجود الظلّی ، وان لم یکن هذا الإطلاق علی سبیل الحقیقة ، بل علی المجاز ، لأن الوجود فی عرفهم مایکون مبدأالآثار و منشأالأکوان ، و یمکن ایضاً انیکون مرادهم من الموجود مایکون معلوماً و مخبراعنه ، وکل مالایکون للعقل سبیل الی معرفة ذاته وکنه هویّته، فغیر موجود بهذا المعنی ، فالوحدة الحقیقیة بشرطلا ، وغیب الغیوب ، حیث لایکون لاحدمن الخلق ، قدم فی شهوده وادراکه ، فیصدق علیه انّه غیر موجودلغیره علی ان الوجود قدیطلق علی المأخوذ من الوجدان ، و هوایضاً مرجعه الی الوجود الرابطی ، فیکون مسلوباً عنه ، تعالی ، اذلایمکن نیله وظهوره لأحدٍ الا من جهة تعیّناته و مظاهره لکن تحققّه بذاته وکماله بنفسه، ووجوده انمّا هوبالفعل لابالقوة، وبالوجود ، لابالامکان . فذاته یظهر بذاته وکماله بنفسه و وجوده انّماهو بالفعل ، لابالقوة،فذاته یظهر بذاته علی ذاته فی مرتبته الأحدیّة الصرفة المعبّر بالکنز المخفی فی الحدیث المشهور ، ویظهر بعدهذا الظهور ظهور آخر، لاعلی غیره، بل علی ذاته، وهو الظهور طوراً بعد طور فی المظاهر المعبّر عنه بالمعروفیّة ، و هذا الظهور الثانوی هو مشاهدة الذات القیومیّة فی المرائی العقلیة و النفسیّة والحسیّة ، بمدارك کل شاهد و عارف ، و بمشاعر کل ذکی وبلید وعالم وجاهل علی حسب درجات الظهور جلاءاً وخفاءاً ، وطبقات المدارك کمالاً ونقصاً ، والتکثّر فی الظهورات ، والتفاوت

فی الشئونات لایقدح وحدة الذات ، ولاینثلم الکمال الواجبی ولایتغیّر به الوجود الثابت الازلی عمّا کان علیه، بل الآن کما کانت حیث کان ولم یکن معه شیء ، ولذا قیل .

ومالوجه الاواحد غیر انّه ــ اذاانت عددت المرایا تعدداً » انتهی .

و منها ، انّه یلزم حینئذ ان لایکون الحاصل من الجعل ، امراً محققاً فی الخارج بل اعتباراً محضاً ــ اعتباریاً محضاً ، خ ل ــ

و منها ، انّه یلزم حینئذٍ نفی التعدّد الواقعی للأشیاء وعدم التکثر الخارجی و للموجودات ، و هو تکذیب للحس والعیان .

ومنها ، ان کیّفیة تنزّل الوجود الواجبی من سماء الإطلاق الی ارض التقیید و تطّوره باطوار مختلفة وتشأنه بشئونات متباینة ، لایمکن ادراکها للعقول ، ولا سبیل الیها بل هو مجرد کلام لایحصل معناه لاولی العقول الصرفة ، فالقائل بهذا المذهب ، اذاعترف بعدم نیله الی مرتبة المکاشفة والمشاهدة ، فبناء مذهبه علی مجرد التقلید فقط ، وان ادعی المرتبة المذکورة ، فهو امر آخر .

و منها ، انّه یلزم حینئذ اتّصاف الباری ، تعالی ، بصفات الحادثات وکونه محلاً للحوادث والأعراض ، وموصوفاً بالفاسدات و المتغیّرات ، تعالی الله ، عن ذلک علواً کبیرا .

والجواب ، بان لزوم الأمور المذکورة انّما یکون اذاکان للاعراض والحوادث تحقّق فی الواقع[1] وعلی هذا المذهب لاتحقّق الاللوجود الواجبی ، و غیره مجرد

---

۱ ــ مورد بحث این است که ، فعل و تجلی حق که همان وجود ساری در مظاهر باشد و از این نفس رحمانی اعیان از مقام علم بعین و از عدم بوجود واز ظلمت به‌نور آیند واز سریان این وجود عام وجودات خاصّه و مقیّده متحقق شوند ، آیا این سبب وجود مضاف بحق بطریق حقیقت و بممکن بطریق مجاز است و وجود واحد شخصی باعتبار صرافت ذات مبداتجلی و باعتبار مراتب نازله مظهر قابل تجلی است ←

اعتبار و وهم ، یصیر الأمر اشنع کمالا یخفی .

فان قلت : ان الصوفیّة مُصرّحون بان الوجود مقول علی افراده بالتشکیك ، فیجب ان یکون افراده ، متعددة ، فهذا مخالف لوحدة الوجود ، وهو ایضاً بحث علیحدة علیهم .

قلت : الأمر فی الظاهر وان کان کذلك ، الا انّهم قالوا : ان التفاوت لیس[1] فی حقیقة الوجود ، بل فی ظهور خواصه .

قال الشیخ صدر الدین القونوی فی رسالة الهادیة : « اذا اختلف حقیقة بکونها شئ اقوی اواقدم اواشدّ اواولی ، فکل ذلك عند التحقیق راجع الی الظهور ، دون تعدّد واقع فی الحقیقة الظاهرة ، ای حقیقة کانت من علم و وجود و غیرهما ، فقابل یستعدّ لظهور الحقیقة من حیث هی اتّم منها من حیث ظهورها فی قابل آخر ، مع

→

و انتساب این فیض ساری دراعیان باعیان ممکنه به نحو مجازست وتحقق مختص بحق و جلوه و وجه باقی بعد فناء کل شئ از صقع ربوبی است و یا آن که کثرت حاصل از اصل وحدت نیز حقیقی و غیر اعتباری است و از همین کثرت اعتباری و نیز از همین وجود مجازی باعتباری و مجازی مصطلح عرفا تعبیر شده است ، نه اعتباری و مجازی مصطلح ارباب حکمت . وجود عام ساری در اعیان ممکنات منشأ وجودات خاصه و مقیدات ولی نه منشئیّت بمعنای مبداصدور و ایجاد ، چون مبدأ ایجاد حق اول است و ما به الایجاد فیض مقدس است وایجاد آن ، همان ایجاد وجودات خاصّه است ، وگرنه وجود واحد شخصی نخواهد بود و وحدت سنخی با توحید وجودی مصطلح عرفا منافات دارد ــ لمحرره جلال الآشتیانی ــ .

۱ ــ اساس کار و پایه و ریشهٔ مطلب در این جاست که آیا اصلا وجود قبول تشکیك می نماید و در ذات وحقیقت وجود ، تفاوت معقول است و یاآن که تفاوت و تشکیك وشدت و ضعف بانحاء تجلیات برمی گردد وواحد شخصی سعی رفیع الدرجات منشأ کثرات چون بالذات واحد است وصرف شئ لایتکرّر و لایتثنّی ، قهراً فعل واحد ساری در مراتب بحسب تفاوت استعدادات دارای تفاوت ظهورست و نه آن که درجات متعدد دارد ــ و بین المشربین فرقان عظیم ــ .

ان‌الحقيقة واحدة فی‌الكل ، والمفاضلة والتفاوت واقعة بين ظهوراتها بحسب‌الأمر المظهر المقتضی لتعيّن تلك الحقيقة تعيّناً مخالفاً لتعينّه فی‌امر آخر ، فلا تعدّد فی‌الحقيقة من حيث‌هی ، ولاتجزية ولاتبعيض . وماقيل : لوكان الضوء والعلم يقتضيان زوال الفئ ووجود المعلوم ، لكان‌كل علم وضوءكذلك ، فصحيح ، لولم يقصد به‌الحكم بالإختلاف فی‌الحقيقة » انتهی .

فظهر ان‌مذهبهم ان‌التفاوت فی‌ظهور حقيقة الوجود ، بحسب تفاوت الماهيّات القابلة ، ولكن يرد عليهم ان‌القابل الذی هوالماهيّة امر اعتباری عندهم ، فكيف يصير سبباً للاختلافات المتحقّقه فی‌الخارج .

ثمّ لورود هذه‌الايرادات والإشكالات ، انكر وحدة الوجود جمع من‌اجلاء الصوفيّة‌وعظمائهم،كالشيخ‌العارف الواصل الشيخ علاءالدولة السمنانی‌والسيّد‌العارف المشاهد السيّد محمدالمّلقب بـ «گيسو دراز» ،و كفّروالطائفة‌الوجوديّة .

وليس علّة التكفير ماظنّ بعضهم من‌ان‌الشيخ علاءالدولة السمنانی ظنّ ان الصوفيّة قائلون بان‌الواجب هوالوجود المطلق الانتزاعی ، ولذا كفّرهم ، وكيف يكون العلّة ذلك ؟ مع‌ان‌هذا الشيخ اجل قدراً من ان‌يحمل‌كلام جمع من‌اكابر العرفاء علی شئ يدل صريح‌كلامهم علی‌خلافه ، بل‌العلّة ماذكرناه .

ثم الحق ان‌المخالفة بين‌الشيخ والسيد و بين‌الطائفة الوجودية ، ليست لفظية ، بل‌الحق ان‌النزاع بينهم معنوی‌كمايظهر من‌حواشی الشيخ علاءالدولة علی الفتوحات، فإنّه خالف الشيخ الأعرابی فی‌كل عبارة دالّة علی الوحدة وردّها ، فمن جملتها العبارة التی تقدّمت من‌قول الشيخ الأعرابی : «الوجود المطلق ، هوالحق المنعوت بكل نعت . . . » ، فكتب المحشی اعنی الشيخ‌علاءالدولة:«الوجود الحق[1] هوالحق،

---

۱ ــ شيخ علاءالدوله قدری بی‌التفاتی‌كرده است در فهم‌كلام شيخ‌اكبر ، وابن‌كه دركتب شيخ‌اكبركراراً ديده می‌شود ، حقيقة الوجود حق و المطلق فعله و المقيد
←

لاالوجود المطلق ولاالمقیّدکما ذکر » انتهی کلامه .

و منها ، قوله : «لیس فی نفس الأمر الاوجود الحق » فکتب الشیخ علاءالدولة بلی ، ولکن ظهر من فیض جوده مظاهره ، فللفیض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقیّد وللمفیض[1] وجود حق .

و منها ، قوله : ولقد نبّهتك علی امر عظیم ان تنبّهت له و عقلته ، فهو عین کل شئ فی الظهور ، ماهوعین الاشیاء فی ذاته ، سبحانه ، بل هــو هــو والاشیاء اشیاء ، فکتب المحشی : « فکن ثابتاً علی هذا القول » .

ومنها : «قوله اذالحق هوالوجود لیس الا . . . » فکتب المحشی : «بلــی ، هو الوجود ولفعله وجود مطلق ولأثره وجود مقیّد ».

→

آثاره ، بایددقت درکلام شیخ و مفسران کلمات او نمودکه این مفسران از قبیل قونوی و عفیف‌الدین تلمسانی وجندی وکاشانی و فرغانی و ...که هرکدام استاد علاءالدوله بحساب می‌آیند نیز به توضیح‌کلام شیخ پرداخته و همــه در عین آن‌کــه‌گفته‌اند ، حقیقت وجود حق است ووجود مطلق نیز بحق اطلاق نموده‌اند ولی همانطوری‌کــه خود شیخ تصریح فرموده است ، اطلاق در حقیقت وجود بمعنای سلبی است ، یعنی وجود عاری و مبــّرا از قید منشأنقص‌که اساتید متأخر از آن بوجود مطلق لابشرط مقسمی تعبیرکرده‌اند ، و بوجود عام نیز وجود مطلق‌گفته‌اند ولی در این‌جا اطلاق و سریان در غیر قید فیض ساری حق است و اطلاق دراین‌جا امری غیر سلبی است و این فعل و فیض حق‌است که منعوت بکل نعت است و اگر بحق اول نیز مطلق‌منعوت بکل نعت اطلاق نمایند مراد اتصاف او به نعوت است از باب سریان فعلی حق واحاطهٔ سریانی او در اشیاء و باشیاء ، نه‌احاطهٔ قیومی‌که با تنزه ذات منافات داشته باشد ــ نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز ــ

۱ ــ و یقال للشیخ علاءالدوله: بلی ایــّهاالشیخ، فیضه الساری فی‌الاشیاء وآثاره المتبعثةعن فیضه الساری کلها غیر خارجة عن وجوده و لیست من غیره وهوالظاهر بحسب ذاته و وجوده الغنی عن العالمین و مظهر و مقید و مطلق و عام و خــاص باعتبار سریانه الوحدانی فی‌المظاهرو المظاهر ایضاً حصلت من‌انحاء تعقلاته شؤون احواله ، و هوالاول و الآخر و الظاهر والباطن ــ جلال آشتیانی ــ .

والغرض انالشيخ علاءالدولة علىانالوجود الحق هوالواجب ، و هو مبائنعن وجودات الممكنات المعلولةله ، تعالى،والوجود المطلق بایمعنی اخذفعله، تعالی، وليس هوالحق ، والصوفيّة : انالواجب هوالوجود المطلق .

و المكاتبة التى وقعت بين الشيخ علاءالدولة والعارف الكاملكمال الديـن ، عبدالرزاق الكاشى مشهورة ، وقد نفى الوحدة بالمعنى المتعارف بينهم ، و قـال : « انّى ايضاً قدوصلت الىهذا المقام ، وكشف لى وحدة الوجود، ولكن لماترقيّت عن هذا المقام ، ظهرلی خلافه[۱]، فعلمت ان الطائفة الوجوديّة لم يتجاوزوا عن هذا المقام » .

اقول : ويؤيد ذلك ماقال بعض العرفاء : انّى سمعت مناستادى انّه قال : انّی كنت على مذاق ارباب الوحدة مدّة طويلة حتّى وصلت الى عارفکامل ، و وجدت ان مشرب الأصل الذى هوالمشرب المحمدى ، صلىالله عليهوآلـه ، فـوق مشرب الوحدة ، رجعت عن مشرب ارباب الوحدة .

ثمّ لايخفى ان مايصل الى اذهاننا القاصرة منعباراتهم فیبيان الوحدة مـمّا لايقبله العقل ، ولاينكر انيكون غرضهم معنى سوى مانفهمه ، ويكون صحيحاً، غير حاصل الابالمكاشفة ، فاناكثر مايحصل بالمكاشفة طريق فهمه منحصربها ، مـع انّه لايمكن وضعه فىقوالب الألفاظ لتعاليه .

ويؤيد ذلك انجماعة منالعرفاء ، صرّحوا : بانالشيخ الاعرابى و السيد العظيم السيّد محمّدالملقّب بگيسو دراز ، متوافقان فىالمذهب فیمسألة الوجود ، مع انالتخالف بينهم امر ظاهر ،كمايظهر منكتبهم .

---

۱ ــ و الـحق انه ماوصل الى هذا المقام وكان يخيل انه وصل الى هذا المقام ولو وصل لم يتفّوه بهذه الكلمات المتناقضهولوكانمتدرباً فیالمعرفة لما ضيّعوقته بالمناقشات اللفظية .

هرکـه را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

وقد نقل واحد من خلفاء السيّد ، انی سألت من روح السيّد بعدوفاته ، هل تكلّمت مع روح الشيخ الاعرابّی بعد وفاتك فی باب مسألة وحدة الوجود؟ فقال انّی لاقيت مع روح الشيخ فی حال حياتی و تكلمّت معه فی المسألة المذكورة ، فاجاب بنحو كان موافقاً لاعتقادی ، فقلت له : ان عباراتك لاتفی بهذا المعنی و يظهر منها خلافه ، فقال : غرضی من العبارات المذكورة ، فاصلحها ، فانّی رأيت اصلاح عباراته فی صورة الاعتراض . والله يعلم .

الطريقة الثانية

فی تصحيح وحدة الوجود و ماذكره بعض آخر من متأخری العرفاء

هو ، ان حقيقة الوجود الذی هو حقيقة الواجب متعيّن فی نفسه وله تعيّن عين ذاته ، ومع ذلك يجامع التعيّنات الاخر من تعيّنات الماهيّات ، وليس حقيقة الواجب بريئة عن التعيّن فی حدّ ذاته ، كماهو بناء الطريقة الاولی .

قال بعض العرفاء : لايخفی علی من تتبّع معارفهم المثبوثة فی كتبهم ، ان مايحكی من مكاشفاتهم و مشاهداتهم ، لايدلّ علی اثبات ذات مطلقة ، محيطة بالمراتب العقليّة والعينيّة ، منبسطة علی الموجودات الذهنيّة والخارجيّة ، يمتنع معه ظهورها مع تعيّن آخر من الحقايق الخارجيّة ، ليس لها تعيّن آخر من التعيّنات الالهيّة الخلقيّة ، فلامانع ان يثبت لها تعيّن يجامع التعيّنات كلّها ، لاينافی شيئاً منها ، ويكون عين ذاته غير زائد عليه ، لاذهناً ولاخارجاً ، اذاتصوّره العقل بهذا التعيّن امتنع عن فرضه مشتركاً بين كثيرين اشتراك الكلّی بين جزئيّاته ، لاعين تحوله و ظهوره فی الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علماً و عيناً ، غيباً و شهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة . واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية فی اقطار البدن و حواسّها الظاهرة وقواها الباطنة ، بل النفس **الناطقة** الكماليّة فانّها اذا تحقّقت بمظهريّة الإسم الجامع ، كان التروحن ـ التروح ـ من بعض حقايقها اللازمة فيظهر فی صور كثيرة من غير تقيّد وانحصار ، فيصدق تلك الصور عليها ويتصادق لاتّحاد

عينها ، كما يتعدّد لاختلاف صورها ، ولذا قيل فی‌ادريس ، علی نبيّنا وعليه‌السلام، : انه‌هو الياس المرسل الی بعلبك ، لابمعنی ان‌العين خلع الصورة الادريسيّة ولبس الصورة الالياسيّة ، والاكان قولا بالتناسخ ، بل‌ان هويّة ادريس مع‌كونها قائمة فی انيّته وصورته فی‌السماء الرابعة ، وظهرت و تعيّنت فی‌انيّة الياس الباقی الی الآن ، فيكون من حيث‌العين و الحقيقة واحدة ، ومن حيث التعيّن الصوری اثنين ، كنحو جبرئيل و ميكائيل وعزرائيل عليهم السلام ، يظهرون فی‌الآن الواحد فی‌مأة الـف مكان بصور شتّی ، كلّها قائمة بهم . وكذلك ارواح الكمل ، كمايروی عن قضيب البان الموصلی ، انّه‌كان‌يری فی‌زمان واحد فی مجالس متعدّدة ، مشتغل فی‌كل بامر غير ما فی‌الآخر ، و لمّا لم يسمع هذ االحديث اوهام المتوغّلين فی‌الزمان والمكان تلقّوه فی الرّد والعناد ، وحكموا عليه بالبطلان والفساد ، وامّا الذين منحـوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق ، فلمّا رأوه‌متعالياً عن‌الزمان والمكان ، علمـوا ان نسبة الأزمنة والأمكنة اليه نسبة واحدة متساوية فجوزوا ظهوره فی‌كل مكان‌بایّ شأن‌شاء ، وبایّ‌صورة اراد.انتهی .

اقول : ماذكره[1] من ان‌للوجود الواجبی تعيناً هو عين ذاته ، فهو حق علی مـا

---

١ ــ و اعلم القائل يريدامراً غير مافهم المؤلف العلامة ــقده‌ــ من‌كلامه ــره‌ــ. چون مورد كلام و بحث آنست‌كه آيا می‌شود شیٔ واحد ، هم ظاهر و هم مظهر بوده باشد ، شيخ‌كبير در مفتاح فرمايد : «ان‌كل مظهر لأمرما ، كان ماكان ، لايمكن ان‌يكون ظاهراً من حيث‌كونه مظهراًله ولاظاهراً بذاته ، ولافی‌شیٔ سواه ، الاالذی ظهر بذاته فی عين احواله ، و كان حكمها معه حكم ماامتازعنه من وجه ما ، فصار مظهراً لمـا لم‌يتعيّــن منه اصلاً ولم يتميز . و هذاشأن الحق تعالی ، فاله ان‌يكون ظاهراً حالكونه مظهراً، و مظهراً حالكونه ظاهراً . و للكمّـل ايضاً دون‌غيرهم‌من‌الموجودات‌منه‌نصيب».

اين‌كه قونوی فرمود : «هذا شأن الحق ... » چون حق ظاهر و مبدأتجلی و علت و موجداست باعتبار ذات و مقام قيامه بذاته و حق مظهر است ، از حيث صفـات و اسماء و احوال ، و لذا در تفسير فرمود :« انت مرآته و هومرآت احوالك » .

←

اشرنا الیه ، واما ماذکره من انّه یظهر فی کل ماهیّة من الماهیّات و وجود الماهیّة هو هذ االوجود ولیس لها وجود علیحدة ، فمحلّ نظرو تأمّل ، لانّه لما ثبت ان للاشیاء کثرة حقیقة ، والماهیّات امور اعتباریّة ، فیجب ان یکون لکل واحد منها وجود ثابت عینیّ" علیحدة فی الخارج ، وایضاً قدثبت ان الوجود مقول بالتشکیك، فیجب ان یکون له افراد متعدّدة متکثّرة فی الخارج ، واحدها فوق التمام ، و علّة الکل وهو الوجود الواجبی والباقی وجودات الممکنات .

ثمّ لایخفی انّه بناءاً علی هذه الطریقة ان کان وجود الممکن وجوداً غیر حقیقی،

→

انسان بالغ بمقام جمع الجمع از باب آن‌که مظهر اسم جامع کامل الهی است ، از این معنا دارای بهره و نصیب است ، و لذا نقل المؤلف العلامة عن بعض العرفا واظن انه یرید العارف الکامل ــ مؤید الدین الجندی: «واعتبر ذلك بالنفس الناطقة الساریة فی اقطار البدن . . . الی قوله : فتظهر فی صور کثیرة ... الخ ».

شیخ کبیر در تفسیر فرماید : «...کل موجود حکمه مع الاسماء ، حکمها مع المسمّی و الانفکاك محال علی کل حال و فی کل مرتبة . فالعالم بمجموعه مظهر الوجود البحت، وکل موجود علی التعیّن مظهرله ایضاً و لکن من حیث نسبة اسم خاص فی مرتبة مخصوصة والوجود مظهر لاحکام الاعیان و شرط فی وصول الاحکام من بعضها الی بعض ... فالانسان الکامل مظهرله من حیث الاسم الجامع ولذا کان له نصیب من شأن مولاه » .

این‌که بعض اکابر من العرفاء گفته است : حق بذات و نفس خود متعیّن است ولی این معنا مانع از آن نیست‌که با دیگر تعینّات جمع شود ، و مؤلف علامه آن را منافی قواعد توحید دانسته است وگمان‌کرده است‌که بعض العرفا کثرت خلقی رانفی کرده است و وجود ممکن را عین وجودواجب دانسته است ، باید توجه داشت‌که کلام آن عارف محقق تمام است و ازممکن نیز نفی تحقق نمی‌نماید، چون با دیگرتصریحات آنان این گفته سازش ندارد ، وکلام عرفا در این مقام اشارت‌است به توحید وجودی و بحسب لبّ این همان قاعده بسیط الحقیقه است بالسانی دیگر و خلاصهٔ کلام آن که حق در مقام ذات ازکلیه تعیّنات مبرّاست واول تعیّن اوکه همان تجلی ذات للذات باشدکه از آن حکما بمقام واجبی تعبیر نموده‌اند ؛ منشأ کل تعیّناتست وچون

←

حصل بمجرّد النسبة بين الماهيّات والوجود الواجبى ، ولم يكن وجوداً حقيقيّاً ، فهو ذوق المتألّهين وقدعرفت مافيه ، وانكان وجوداً حقيقياً هوالوجود الواجبى، فلايخلو امّا انيكون للواجب تحقّق عليحدة مع قطع النظر عن وجودات الممكنات اولا ؟ والثانى باطل بالبديهة ، وعلى الاول ، يلزم منه انيكون لشىء واحد وجودان حقيقيّان ، وهو ايضاً باطل بالبديهة .

ثمّ لايخفى انمطلوب القائل بهذه الطريقة هو الثانى ، لاالاول ، و انّما ردّدنا استظهاراً .

الطريقة الثالثة

ماذكره بعض الموافقين الحكماء فىاكثر مسائلهم

وهو : « انحقيقةالوجود واحدة لاتكثّرفيها بوجه منالوجوه ومعذلكللوجود

اصل حقيقت وجود نسبت بكافهٔ تعيّنات لابشرط و غير متعين است تعين او بذاته مانع از قبول تعيّنات خلقى نمىباشد، وسبب نمىشودكه مطلقاً وجودامكانىواوصاف آن و لوازم آن بحق مستند نشود، چون حق اول در مقام تنزيه ومقامغناءمنالعالمين اگر چه منزّه است از صفات امكان و لوازم حدثان ولى باعتبار مقام تشبيه و فعل اطلاقى حق عين هرشئ است و در هر صورتى جاوهئى خاص دارد ، لذا آياتناظر به تشبيه مثل روايات اين باب مثل الذين يبايعونك انما يبايعونالله و مارميت ... ، و امثال آن صريحاً دلالت نمايد براستناد وجود امكانى و لوازم آن بحق ، چهآنكه همانطورى نزهت ذاتى از خواص حق است ، احاطه سريانى و ظهور بوجه اطلاق نيز از لوازم وجود مطلق است . پس همين وجود سارى در مظاهر امكانى و متحد بـا مظاهر خلقى و منشأ تحقق وجود خاص بلكه بودن آن عين مظاهر خلقى ، وجود حق است در مقام تشبيه ، و اختصاص بخلق دارد بلحاظ تنزيه ذاتى حق . لذا همين وجود مستند استه بحق و حق عين آنست ، بحسب سعهٔ وجودى و مدلول بسيط الحقيقةكل الاشياء ، واستناد آن بحق محال و غير جائز بلكهكفر است ، بلحاظمقام بطونكبريائى حقكه بكلى از صفات امكانى منزه و مبرّاست . آنچه ايراد براهل عرفان در اين زمينه شده است ناشى از خلط بين مقامين وجود است ـ لمحرره جلال آشتيانى ـ .

کثرة حقیقیّة ، وهذه‌الکثرة انّما حصلت باعتبار السلوب العارضة لدرجات حقیقة الوجود،فان‌حقیقه‌الوجوداذاتسلبت‌بسلب‌مایحصّل وجودخاص،واذاتسلبت‌بسلب‌آخر یحصّل‌وجودخاص آخر وهکذا، ولولاهذه السلوب لم‌یوجدکثرة اصلاً،والفرق‌بین هذا المذهب ومذهب الصوفیّة ، ان‌بناء هذا المذهب علی ان‌الکثرة انمّا حصلت من‌السلوب العارضة لدرجات حقیقة الوجود ، و للوجودات‌کثرة حقیقة ، مع‌کــون حقیقة الوجود واحدة ، وبناء مذهب الصوفیّة علی ان‌الکثرة للوجودات اعتباریّة، و لیس حصولها من‌السلوب . والی ماذکرنا اشار هذ االقائل حیث‌قال ، ثم نقول : لایجوز ان یکون لمعنی الوجود بنفس انّه معنی الوجود افراد ذاتیّة ، لان تمایــز بعضها عن بعض ، وعن نفس معنی‌الموجود ، لایکون نفس هذا المعنی ، لاستحالة کون الواحد بما هو واحد ، مشترکاًو مختلفاً و واحداً وکثیراً ، بل بامر خارج عــن نفس معنی الوجود . فقد ثبت اذن بفضل‌الله تعالی ، ان‌حقیقة‌الوجود بماهی حقیقة الوجود ، حقیقة‌واحدة لاکثرة فیها من حیث هی هذه الحقیقة ، لکن للوجود[1] مع‌ذلك کثرة حقیقة لامجازاً وخطابة ، لان آثار الموجودات واحکامها و خواصّها مختلفة اختلافاً حقیقیاً ذاتیّاً بالجنس والنوع والشخص ، فمصدر هذه و منبعها ان‌کان هو الموجود ، وجب ان‌یکون فیه ذلك الاختلاف ، و ان‌کان انماهیّات وجب أن‌یکون

---

۱ ــ ولی‌کثرت حاصل در وجود چون از اصل وحدت منبعث شده است،هرگز کثرت حقیقی ملازم با تعدد و تباین واقعی نمی‌باشد ، چون جهت وحدت در حقایق وجه باقی حق است‌که ازآن به امر الهی « ومامرنا الاواحدة » و وجه‌باقی «و یبقی وجه ربك» تعبیر شده است و چون اختلاف بین وجود عام وفیض مقدس ووجودات خاصهٔ مقیّده باطلاق و تقیید است ، صحیح‌که‌گفته است : اصل و حقیقت وجــود واحدست و ظهورات آن متعددست و این تعدّد نیز ازباب لزوم رجوع‌الکل الی‌الملك الدیان باصل وحدت راجع است ، و تباین ذاتی و عزلی مطلقاً در مقام تحقق ندارد و تباین وصفی مروی است از سلطان اولیاء.

فيها ذلك ، والماهيات المختلفة هذا الاختلاف يمتنع ان يكون مناسبة لوجود واحد من حيث هو واحد . فقد تبيّن اذا ، ان حقيقة الوجود من انّها حقيقة واحدة ، ليس فيها من حيث نفس الحقيقة الوجوديّة من الكثرة شائبة ، ففيها مع ذلك كثرة حقيقة ، و هذه الكثرة لامحالة بامور زائدة لاعلى محض الحقيقة كما قلنا ، و هذه الأمور التى بها التكثّر والإختلاف ، لايجوز ان يكون وجودات ، لوحدة القول فيها ، وفى الاول ولاماهيّات لانّها من حيث هى معدومات لايصلح ان تنضمّ الى شئ فضلاً عن ان تكثر ، ومن حيث هى موجودات بهذه الوجودات دائرة الأمر و بوجودات قبلها عديدة القول ؛ فهذه الامور اذن سلوب لالنفس حقيقة الوجود ، ولالأنفس الوجودات ، بل انّما هى سلوب فى نفس درجات الحقيقة على نحو ما مرّ فى نسبة العلّة الى معلولها ، و الطبايع الكليّة الى افرادها ، فحقيقة الوجود اذا تسلّبت بواحد من هذه السلوب صارت وجوداً خاصّاً ، وبواحد آخر وجوداً آخر ، فهى انّما يتكثّر بهذه السّلوب تكثراً حقيقياً احق من كل تكثر ، ليس كما يقوله المتصوّفة ، لان الفرق بينهما بالسلب و الثبوت ، والمخالفة بينهما ابعد المخالفات ، كما مرّ شرحه على التفصيل فى مباحث العلل ، ولولا هذه السلوب لم يكن الاوجود واحد خالص فى نفس حقيقته عن شوب الكثرة مطلقاً »[1] انتهى .

اقول : ماذكره فى نسبة العلّة الى معلولها والطبايع الكليّة الى افرادها ، ان الطبيعة الكلية لها وجود فى الخارج ، بمعنى ان هذه يتسلّب بسلب ، فيحصل فرد منها ، و يتسلّب بسلب آخر ، فيحصل فرد آخر ، و هكذا ، فالموجود فى جميع الأفراد هو الطبيعة المتسلبة بسلب خاص . ولايضاح هذا المطلب ، قال: انظر الى طبيعة العدد من حيث هو عدد و درجته فى مرتبة تحصّل هويّاتها و مراتب ماهيّاتها دون مرتبة وجوداتها ، فان حقيقة كل درجة منها انّما هى الوحدة المتكررّة على مرتبة خاصّة ،

---

۱ ــ اواخر مباحث علل و معلولات ، فصول عرفانية اسفار اربعه .

فحقیقة الأثنین هی الوحدة المتکرّرة مرّة والثلاثة مرّتین ، وعلی هذا النسق جمیع الدرجات ، فان الوحدة لاانتظار لها ان تصیر اثنیتن ، الا ان یضاف الیها وحدة اخری، فاذا اضیفت صارتامعاً ثنتین من غیر مهل، وهکذا الثلاثة وغیرها، وهذه کلّها مشترکة فی انّها الواحدة المکرّرة ، فحقیقة الطبیعة هی الوحدة المتکرّرة بماهی وحدة انّمتکرّرة فقط ، والا لماکانت طبیعة العدد ولم یصدق علی حقیقة درجاتها ، ثمّ یمتاز کل درجة عمّا فوقها بسلب ما ، وعمّا تحتها بثبوت ما ، فان الأثنین والثلاثة المشترکین فی انها الوحدة المتکرّرة ،انّما یتمایزان بان تکرّر الإثنین لایزید علی مرّة ، وتکرّر الثلاثة علی مرّتین ، فالفرق بینهما انّماهو بثبوت واحدة فی الثلاثة و انتفاؤها فی الإثنین ، و هکذا سائر الدرجات . فالطبیعة اذن فی جمیع درجاتها ،لأن الطبیعة لولم تکن الوحدة المتکرّرة مرّة ولامرّتین ولا اربعاً ولاغیرها، لم تکن وحدة متکرّرة اصلاً، ولم یصدق علی درجاتها فی حواق حقائقها ، واذاکانت الطبیعة هی الوحدة المتکرّرة فلا تخصّص لها بشئ من الدرجات ، بل هی الوحدة المتکرّرة مرّة و مرّتین ، وثلاثاً ورابعاً ، الی جمیع الدرجات بالغة مابلغت، اذلو تخصّص ببعضها، لم یصدق علی غیرها ،اوتصادقت الدرجات فیما بینها ، فجمیع الدرجات مجتمعة ثابتة فی محض الطبیعة ، متمایزة کل واحدة عمّا سواها علی انّها اثنان و ثلاثة واربعة ، لأن هذه الخصوصیّات انماهی بالسّلوب ، ولوکانت هذه کلّها فی نفس الطبیعة لانحصرت الطبیعة فی مرتبة الأثنوة، اوکان بعضها فی نفس الطبیعة ، اختصّت بهذه الدرجة لم یتجاوزها الی غیرها ، بل الدرجات کلّها بثبوتها منسلخة عن سلوبها مجتمعة فی نفس الطبیعة و عینها ، فتمیّز کل درجة عن الطبیعة انّما هو بسلب مافوقها عنها، وتمیّزالطبیعة عن کل درجة بثبوت جمیعها فیها، فلونقصت هذه السلوب کلّها عن جمیع الدرجات، لم یبق منها الاخالص نفس الطبیعة ، واذاتسلبّت الطبیعة بواحد[1] من هذه السلوب ، صارت هذه الدرجة،

---

۱ ــ مراد قائل آنست که تنزّل وجود از مبدااعلی و یاتنزّل حقیقت درکسوت ←

فالطبیعة والدرجة لیس لکل واحدة منها حقیقة منفصلة عن حقیقةالأخری ، بل انّما هی حقیقة واحدة هی بماهی الطبیعة ، و متسلبّة بسلب خاص مع بقائها فی تثبّت تحصّلها فی نفسها ، هی الدرجة ، کالذراع المثبت فی تحصّل ذراعیّته من غیر انتقاص شئ مامنه ، ولو تنقّل جزء غیر متجزّ مع انفصال نصفه عنه بنقطة مفروضة متنصفة ، ولهذا کان التعبیر عن هذا المعنی بالإنزال والتنزیل اصحّ واصوب من النزول و التنزّل،کما وقع فی التنزیل الکریم و ستحیط به علماً انشاءالله . فلهذه الحالة بین الطبیعة و مراتبها ، لایصحّ ان یقال : ان الاثنین مثلاً نفس الطبیعة ، ولاان الطبیعة نفس الاثنین ، لان الاثنوة وکل مرتبة سفلی لاتقررلها الابالسلب ، و للطبیعةوکل مرتبةعلیهاعلیالاتقررلها الا بالثبوت ، فابان هذا من ذلک، ولا انالطبیعة غیر الأثنین ، ولاانّه غیرها مغایرة شیئین منفصلی الذوات ، والا لم یتحقّق الانتساب

→
مظاهرخلقی وتطوّرو تشأن آن در جلباب مظاهر امکانی و یا صدور معلول از علّت بنابرمبنای حکما ، بدون عروض تعیّنات وحدود و اضافات سلبی امکان ندارد ، چه آن‌که معلول هرگز درمرتبهٔ علت قرارنگیرد ، و تساوی در مرتبه با امر علیّت و معاولیّت بالضرورة منافات دارد ، ناچار باید وجود از مبدأ وجود تنزّل‌کند و در مرتبهٔ خاص خودکه عین ثابت آن اقتضا نماید قرارگیرد و در مقام تنزّل قهراًبامعانی سلبیّه متحد شود و یا منضم گردد ، و این معانی وحدود باعتباری از عوارض اصل وجود و بلحاظی منبعث از حقیقت وجودند ، و لذا اهل توحیدگویند ، وجود محض تعیّن قبول نکند ، کثرت پیدا نشود و متمیز از شؤون و احوال خود نگردد و این تعیّنات کلاً در اصل وجود باعتباری مستجن و مختفی‌اند و ظهور تمیز وتعدد ازتجلی وجود و انحاء تعقلات حاصل شود و باصل وجود برگردد ، ومی‌شود از این تعیّنات مبدأ تکثر به سلوب و معانی عدمیّه تعبیر نمودکه لازم انحطاط و تنزّل است ، لذا در مقام تکامل و قوس صعودی وجود هرچه باصل خود نزدیکتر شود ، اعدام و سلوب را می‌ریزد ، تا آن‌که بمقتضای اسم وارث و معید همه تعیّنات مرتفع‌گردد، وغیرحق دیّاری مدعی‌وجود نشود، لذاوجود درانحصار حق است وبس ماسوی‌الله خیال اندرخیال‌اند .

بینهما ، فطبیعة العدد فی نفس طبیعتها محیطة لجمیع درجاتها احاطة فی محض حقیقتها حتّی انّها بمحض نفسها و صرف وحدتها نفس هذه الکثرة ، وهذه الکثرة بأجمعها نفس الطبیعة ، لابما هی کثرة بل بانّها وحدة ، لان الکثرة کما علمت لیست الا بالسلوب ، فاذا ارتفعت السلوب عنها ، بقیت الکثرة بینها نفس وحدة الطبیعة ، بحیث لایشذ عنها شئ مامنها ولو اقل قلیل من کسور وحدة ، فان حقیقة الاثنین بتمامها انّما هی الوحدة المتکرّرة مرّة ، کما علمت . وهذا السّلب لیس جزءاً منها ، اذهی بتمام نفسها لیس غیرها ، لابعضها . ثم انظر کیف طبیعة العدد فی نفس طبیعتها متحصّلة التقرّر ، ولولاشئ من هذه الدرجات والسلوب ، ولاتحصّل لشیء من هذه لولا تحصّل نفس الطبیعة ، اذلاحقیقة لشیء منها الا نفس الطبیعة ، ولایزید علیها الا بالسلب. نعم للطبیعة تحصّل آخر هو تحصلّها من حیث أنها اثنان او ثلاثة مثلاً لایتحقّق الا بالسلب ، لکن هذا بالحقیقة تحصّل للدرجات لالنفس الطبیعة ، فلاتضرّ هذه السلوب تحصّل محض الطبیعة ، ولیس الفقر الا للدرجات ، ثم بهذه السلوب تختلف العلل و المعلولات اجناساً وانواعاً کماسیجئ فی موضعه ، انشاءالله تعالی . انتهی .

اقول : ماحققّه صحیح فی الطبایع الکلیّة ، لان الطبیعة من حیث هی مع قطع النظر عن الانضمام الی التعیین ، لیس لها وجود ، بل انّما یوجد فی الخارج اذا انضمّت الی تعیّن من التعیّنات ، سواءکان هذا التعیین سلباً من السلوب کماذکره هذا القائل اوامراً ثبوتیّاً کماقال آخرون ؛ فوجود الطبیعة الکلیّة فی الخارج انّما یتصوّر بان ینضّم الطبیعة الواحدة الی التعیّنات المتعدّدة ، فیحصل من انضمامها الی کل تعیّن من التعیّنات فرد خاص منها و بدون التعیّن لایحصّل لها تحقّق فی الخارج ، فالطبیعة واحدة بالوحدة النوعیّة موجودة فی کل فرد منها ، وهذا معنی وجود الکلی الطبیعی فی الخارج ، وامّا الوجود فمعناه نفس التحقّق ، فهو فی التحقّق الخارجی لایحتاج الی انضمامه الی شئ حتّی یصیر متعیّنا و متحققاً فی الخارج ، بل هو فی نفسه متعیّن و متحقّق فی الخارج ولایحتاج فی تعیّنه الی

الانضمام الى شئ آخر ، سواء كان سلباً اوامراً ثبوتياً .

ثم لايخفى ان حقيقة الواجب بناءاً على هذا المذهب ان كان هو الوجود المحيط الذى لم يتسلّب بسلب اصلاً ، كماهو الظاهر بل الجزم ، فلا يخلو اما ان يكون هذا الوجود المحيط متحقّقاً فى الخارج ام لا ، والثانى باطل ، وعلى الاول نقول : ان حقيقة الوجود حينئذ فرد متشخص موجود فى الخارج ، لأن الشئ لايتحقق فى الخارج الا اذا كان مشخصاً معيّناً ، و حينئذ لايكون[1] حقيقة الوجود محيطة ولاينطبق تحقيقاته عليه ، مع انّه لامعنى لان يكون شئ معيّن فى الخارج و ثابتاً ، ثم يتسلّب بسلوب و يحصل من تسلّبه بكل سلب موجود خاص ، لان هذا الموجود المعيّن فى الخارج اذا لم يتسلّب بسلب هل هو عين الموجود المتسلّب فى الخارج والواقع ، و المغائرة بينهما بمحض الإعتبار ، ام لا ، بل المغايرة بينهما خارجيّة ، فعلى الأول يلزم ان يكون وجود الواجب هو وجود الممكن بعينه ، وعلى الثانى لايتحقّق وحدة وجود مطلقا ، بل يكون الوجودات ، متعدّدة ، ولايكون للوجود حقيقة واحدة ، و ان لم يكن حقيقة الواجب هو الوجود المحيط ، بل الوجود المحيط كان امراً اعتبارياً غير متحقّق فى الخارج مع قطع النظر عن افراده ، وكان احد افراده هو الواجب ،

---

۱ ــ و هذا الفرد المتشخص الجزئى باعتبار عدم محدوديّته صرف و محيط ولا يقبل فرداً من سنخه ولايتحقق فى عرضه وجود ، وكلما فرض غيره فى دار الوجود فهو ليس فرد الطبيعة ، لان الطبيعة هى الحق الواجب ، بل هو ظهوره و تفصيله و فرقه و هو الفرد الواحد الأحد . والسلوب انماهى من عوارض الوجود المضاف م و ان غيره لايكون الاعنوان الوجود لاحقيقة الوجود. و من هنا يعرف انه ليس للوجود افراد و الفرد انما يكون فى الماهيات التى يكون الوجود زائداً عليها وخارجاً من ذاتها . و افراد حقيقة الوجود عبارة عن الاشعة النورية المنبعثة عن الحق الاول و باعتبار جهة اطلاقها و ارتباطها بوجود المنبسط وجه وجود واحد لاحكم له فى نفسه بل هو ربط محض وفقر صرف .

تعالی ، بان یتسلّب بسلب ما ، فیحصل احدافراده وهو الواجب ، ثمّ یتسلّب بسلب آخر فیحصّل احدافراده الآخر و هکذا،فنقول هذه الأفراد المتسلّبة حینئذان‌کانت متفقّة الحقیقة ، ولم یکن اختلافها بالتشکیک ایضاً ، بل‌کانت هذه الأفراد کأفراد انطبایع الکلیّة بعینها ، فیلزم ان یکون الوجود ایضاً طبیعة نوعیّة اوجنسیّة ، وهو باطل ، وان‌کانت اختلافها بالتشکیك ، فلایلزم منه وحدة الوجود ، بل هو القول الذی اخترناه ، فظهر انهذا المذهب ایضاً لیس بشئ.

ثم لایخفی ان الترديدات المذکورة للاستظهار لأن مطلوبه ظاهر .

الطریقة السابعة

ماذکره بعضهم ایضاً ، وهو ، انغرض العرفاء من وحدةالوجود ، ایماء الی شدّة الإرتباط التی بین‌العلّة والمعلول ، واشارة الی قیّومیّة العلّة لمعلولها ، فانه اذاقال احد : الحرارة نارمتنزّلة ، والبلّة ماء مفطور بطور البلة ، فلاشك لأحدان غرض القائل من هذا الکلام ماذا ؟

اقول : هذا الکلام فی‌نفسه صحیح ، فانه لاشك انللواجب ، تعالی شأنه ، مع الأشیاء ارتباطاً و معیّةلایمکن ان نقال بسببهما ، انّه خارج عنها ، وانلم یکن حقیقة هذه المعیّة[1] معلومةلنا.

و قال بعضهم : والأقرب فی‌تقریب تلك المعیّة ، ماقال بعضهم : من ان من‌عرف

---

١ ــ والمعیّة القیومیّة انماهی عبارة عن احاطته تعالی علی‌کلشئ بحسب الذات ، لأن المقوم للشئ لاسیماالمقومیّة الوجودیة ترجع الی نحو من‌الاتحاد بین المقوم والمتقوم ، لان المقوم بحسب الوجود غیر خارج عن المتقوم ، ولازمه سریانه تعالی فیکلّشئ بحسب الفعل و هوالشئ و غیره ظلّه و لاشك انالظل لاحقیقة لها بحیاله و وجود تبع صرف و اضافة محضة ، ولایدرك حقیقة احاطته تعالی‌علی‌الأشیاء وسریانه عزوجل فی‌الموجودات الا بالمشاهدة الحضوریة ، لانالاحاطة والسریان فی الأشیاء مجهولة للمدرك بالعلم الحصولی.

معيّةالروح مع البدن ، عرف بوجه ماكيفيّة احاطته تعالى ، و معيّته بالموجودات ، وان كانت التفاوت فى ذلك كثيراً ، بل لا يتناهى ، ولهذا ورد «من عرف نفسه فقد عرف ربّه » و هذه المعيّة بسبب قيّوميّته لها . والى هذا اشار سيّدالموحدين واميرالمؤمنين ، صلوات الله عليه ، حيث قال : « ان الله مع كل شىء لا بمقارنة ، و غير كل شىء لا بمزايلة و بينوته مع خلقه بينونة صفة لا بينونة عزلة ».

وقال الشيخ اليونانى : « ان الحق هومُبدع الأشياء ، وليس هو بعيد منها ، ولا مقارن لها ، بل هو مع الاشياء كلّها ، الا انّه معها كأنّه ليس معها ».

وقال الشيخ الاعرابى : « فلو لم يكن بين ذاته بعدد جميع الموجودات سبب رابط و تعلّق ضابط ، لم يكن العلم بذاته علماً حقيقة بجميع الموجودات ، و فيه سرّ التوحيد لارباب التجريد » انتهى .

وغير خفّى انّه يمكن ان يعبّر عن هذه المعيّة بوحدة الوجود ، الا ان الظاهر ان غرض الصوفيّة من وحدة الوجود ليس هذا المعنى .

الطريقة الخامسة

ماذهب اليه بعض القاصرين الناقصين . و هو ، ان الواجب الحق ، تعالى شأنه، روح العالم و نفسه . و قال : العالم بحذافيره هو الانسان الكبير ، و شبّه كل جزء منه بعضو من الأعضاء ، و روح هذا الانسان الكبير هو الواجب تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً .

و حمل على ذلك ماقال بعض المشايخ بالفارسيّة :

حق جان جهان است و جهان جمله بدن

املاك لطايف و حواس آن تن

[اصناف ملائكه حواسّ اين تن]

افلاك و عناصر و مـوالید ، اعضـاء توحید همین است دگرها همه فنّ[1]

اقول : هذا المذهب کفر صریح والحاد فضیح وزندقة صرفة، لانه یلزم علی هذا المذهب ، ان لایکون للواجب ، تعالی شأنه ، تحقق[2] خارجاً عن الأشیاء ولایکون له ثبوت خارجی بدون المرائی المحسوسة والمعقولة معاتّه یلزم احتیاجه ، تعالی . وما قال بعض المشایخ لیس اشارة الی هذا، بل هو تنبیه الی تقریب کیفیّة احاطته،تعالی، و معیّته بالموجودات من بعض الوجوه الی الأذهان القاصرة،کمااشرنااليه فی الطریقة الرابعة .

وقد صرّح کثیر من العرفاء لاجل التفهیم بان معیّةالله ، تعالی ، بالموجودات و احاطته بهم من قبیل معیّةالروح بالبدن من وجه ، وان لم یکن من هذه القبیل حقیقةً.

قال الغزالی فی بعض مکتوباته علی مانقل عنه : الروح موجود شبیه بالمعدوم ، ولیس لأحد سبیل الی معرفته ، و هو السلطان والقاهر والمتصرّف والبدن لاجله اصلاً ، والنسبة التی للبدن الی الروح للعالم الی قیّومه ، ولیس لذرة مـن ذرات العالم قوام بنفسها ، بل قوامها بقیّومه ، و قیّوم کل شئ لیس خارجاً عنه ، بل معه ،

---

۱ ــ این رباعی را بچند نفر از حکما و عـرفـا نسبت می‌دهند از جملهٔ آنهـا :
۱ ــ افضل الدین محمدمرقی کاشانی معروف به بابـا افضل ، ۲ــ حکیم عمر خیام ،
۳ ــ سعدالدین حموی . (حسن نراقی) .

۲ــ در این مذهب، تشبیه شده است حقیقت حق بروح متعلق ببدن.همانطوری که روح صورت مقوم بدن و مبدا تحصّل آنست و قطع نظر از بدن دارای حقیقت و وجود است و اضافهٔ ببدن بعد از رتبهٔ ذات روح است ، کذلك حق‌تعالی مقوم حقایق و منشأ تحصّل آنهاست بدون آن‌که اضافهٔ باشیاء سبب تکامل او شود ، چون حق برخلاف‌روح حالت‌منتظره ندارد وروح دربدن‌سریان‌دارد، سریانی‌مجهول‌الکنه‌وسریان‌در بدن و اتحاد آن باقوا ، علت تجسّم و تقدّر ذات نفس نمی شود وکذلك وجود حق، لذا فرموده‌اند اعرفکم بنفسه ، اعرفکم بربه . هذا ماقیل فی‌المقام ولیس فیه کفرو زندقة .

والوجود حقيقة للقيّوم وللغير على سبيل العارية . واليه الاشارة **بقوله** : « و هو[١] معكم اينماكنتم » . و من لايفهم من المعيّة الامعيّة الجسم بالجسم ، اوالعرض بالعرض ، اوالعرض بالجسم ، فلايمكن له ان يفهم هذه المعيَّة غير الاقسام الثلاثة ، بل هوقسم رابع و هوالمعيَّة الحقيقيّة ، و الذين لايعرفون هـذه المعيَّة يطلبون القيوم ولا يجدونه . انتهى .

وقال بعض العلماء فى رسالته فى تحقيق المكان والزمان : «ولانقول ان كينونة الحق سبحانه فى هذا المكان بطريق الحلول ، كلاوحاشا ، بل نقول انّها بطريق كينونة الروح مع القالب ، فان الروح محيط على جميع الذرات القالب ليس ذرّة من ذرات القالب حالية عنه ، فانّه موجود مع كل ذرة مع عدم جواز الحلول عليه ، لان الحلول والانتقال من العوارض الجسمانيّة ، ولاشئ من العوارض الجسمانيَّة جايزاً على الروح ، فكماان الروح موجود مع جميع ذرات البدن من غير حلول ، فكذلك ذات الواجب الحق ، تعالى شأنه ، موجود مع جميع المخلوقات من غير حلول واتّصال و انفصال و مماسة و محاذاة » . انتهى .

فظهر ان العرفاء مصرّحون للتقريب الى الافهام ان معيّةالله ، تعالى ، مع الاشياء واحاطته بالمخلوقات ، كمعيّةالروح مع البدن ، و ليس غرضهم من امثال هذه العبارات الاالتقريب ، وكذا حكم ماقال بعض المشايخ ، و ليس غرضه ماقال القائل المذكور ، لانّه كفر و زندقة لايتفوه به من له ادانى فهم .

الطريقة السادسة

مايظهر من كلام جمع من العرفاء ، و هو فى نفسه صحيح و ينطبق عليه عبارات كثيرة من العرفاء ، وهو : ان الوجودات كثيرة متعدّدة فى الواقع والخارج ، الا ان

---

١ – س ٥٧ ، ى ٤ .

العارف ، بالمجاهدات العرفانيّة يصل الى مقام يظهر عليه من نور نورالأنوا ر مايرتفع فی نظر شهوده الكثرات ، ولايلتفت الى غير الواجب الحق، تعالى شأنه. فانالشمس اذاطلعت تغيّب الكواكب عن النظر معاتّها موجودة ، و هكذا الاشياء موجودات بالوجودات الحقيقية المتعدّدة ، الا انمن استغرق فی نورالحق ، لايرى غيره ، وهذا محمل صحيح فی نفسه ، فان العاشق بالعشق المجازى ، قديبلغ عشقه الى حد اذارأى معشوقه والتفت الى جماله ، يغفل عن غيره بحيث لايرى احداً سواه ، واذا تكلّم احد معه ، لايسمعه ولايتأثر من الضرب و الحرّ والبرد ، وهذا امـر ظاهر ، فكيف لايجوز ان يصل المستغرقون فی جناب القدس و المستبهرون به الى حدّلايرون فی الوجود الاالله ، ولأيلتفت بصائرهم الااليه .

قال السيد المحقق الشريف فی رسالته المعمولة لتحقيق الوجود : « تكلّمت مع صوفی فی مسألة الوحدة ، فقلت له : لم لايجوز ان يكون الوجودات كثيرة متعددة و متحقّقة فی الواقع ، ولكن غائب عن نظـر شهودكـم بسبب وقوع اشعّة الانـوار الالهيّة على عقولكم بحيث بهرتها و استغرقها حتى غاب عنها جميع ماعداه ؟

فاجاب بان هذا احتمال موجّه وكلام صحيح ، الاانّه وضح لدينا بالمشاهدة العيانيّة ، انّه[۱] لاموجود الاالله » .

و بالجملة هذا التوجيه مع انّه صحيح فی نفسه ، يظهر من كلام كثير من اكـابر

---

۱ ــ نظر الصوفی ايضاً موجّه ، لأنه فرق جلی بين ارتفاع الكثرات فی المشاهدة و تحقق كثرات تبعی و ظلّی و حرفی صرف در واقع و نفس الأمر . لذا تحصيل علم نظروقوت در فكر و برهان قبل از سلوك و مراعات فرامين اهل عصمت درحين سلوك اوجب الواجبات است وكشف غير مؤيد ببرهان و مشاهده امور مخالف بـا برهـان ارزش ندارد . مشاهده وحدت صرفه و شهودكثرات اوهام صرف در اواسط يااواخر سفر اول حاكی از نقص شهودست و هذالاينافی ما حقق فی مقـرّه من فناء الأشياء فی القيامة الكبرى و وحدةالمجيب والسائل فی القيامة و حصول المحو والطمس و الصعق عند رجوع الاشياء الى اصلها (جلال آشتيانی).

العرفاء ، والعبارات الدالة على تكثر الموجودات والوجودات التى تقلناها من جمع العرفاء فى بحث اثبات تكثّر الموجودات والوجودات ، يدل على ذلك ، و تقسيم التوحيد الى المراتب الاربع كماذكرناه فى المبحث المذكور ايضاً يدل عليه .

وقال الغزالى فى مشكاةالأنوار على مانقل عنه : «والوجود ايضاً ينقسم الى ماللشئ لذاته ، والى ماله من غيره ، وماله الوجود من غيره بوجود مستعار ، لاقدام له بنفسه ، بل اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته ، فهو عدم محض ، وانّما هو وجود من حيث نسبه الى غيره ، و ذلك ليس بوجود حقيقى كماعرفت فى مثال استعارة الثوب ، والموجود الحق هو الله ، تعالى كما ان النور الحق هو الله ، تعالى ، ومن هنا ترقّى العارفون من حضيض المجاز الى بقاع الحقيقة واستكملوا معارجهم فرأوا بالمشاهده العيانيّة ان ليس فى الوجود الاالله ، تعالى ، وان كل شئ هالك الاوجهه ، لاانّه يصير هالكا فى وقت من الآوقات ، بل هو هالك ازلاً وابداً لايتصور الا كذلك ، فان كل شئ سواه اذا اعتبر ذاته من حيث هو فعدم محض ، واذا اعتبر من الوجه الذى سرى اليه الوجود من الاول الحق ، سبحانه و تعالى ، يُرى موجوداً لافى ذاته ، لكن من الوجه يلى موجده فيكون الوجود وجه الله ، تعالى .

فلكل شئ و جهان : وجه الى نفسه ، و وجه الى ربّه ، فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله موجود ، فاذاً لاموجود الاالله و وجهه ، فاذاً كل شئ هالك ازلاً وابداً » ، انتهى .

و هو دالّ على المطلوب و يدل عليه مانقل عن الجنيد انّه قال بعد ذكر كان الله ولم يكن معه شئ : الآن كماكان . وذلك ، لأن الشيخ الجنيد ، ليس من الطائفة الوجوديّة الذين هم من اهل الحقائق ، بل هو من اهل المعاملة فغرضه من العبارة المذكورة ليس الا مانحن بصدد اثباته . ويدل عليه أيضاً مانقل عن بعض العرفاء ، انّه قال : مارأيناشيئاً الاورأينا الله بعده . ولمّا ترقيّنا ، مارأينا شيئاً الاورأينا الله معه ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئاً الاورأينا الله قبله ، ولما ترقّينا عن ذلك مارأيناشيئاً الله.

و قال بعض العرفاء : واممّا مانقل عن‌الصوفيّة من‌حصرالوجود فى الواحـد ، فامّا بادّعائهم ان‌الامركذلك فى‌الواقع ، والكثرة المحسوسة اعتبار محض لارسم لها ولااثر فى‌نفس‌الامر ، امّا بواسطة عدم اعتبارهم بوجود الممكنات ، لأنّها فى عرضة الزوال و معرض الإنحلال . وامّا نظراً الى ان‌للموجودات جهةوحدة لاينافى الكثرة المحسوسة ، ولا الاحكام الشرعيّة المأنوسة ، لايهتدى الهيا الاشرذمة من العرفاء ، و واحد بعد واحد من الأذكياء ، والاول باطل ، والا لماصحّ مانقل عنهم من‌ان‌العقل لايحكم بخلاف ذلك ، و من اجلى البديهيّات ان‌الموجودات‌ذوات‌كثيرة ، وانكار هذا مكابرة غير مسموعة .

و ايضاً : لوارادوا ذلك ، لم يصرّح اهل التحقيق منهم ببقاءالإثنينيّة و عدم انمحاء الكثرة ، لكنهم صرّحوا به .

و الثانى ، لاسترة به ، ولايحتاج الى ماحكموا به‌من‌المجاهدات والمكاشفات.

و الثالث ، يستدعى‌بسطاً فى‌الكلام ، و تحقيقاً لايسعه المقام » .

فظهر و وضح ان‌هذا التوجيه مع‌كونه صحيحاً فى‌نفسه ، ممّا صرّح به‌كثير من اهل العرفان و ينطبق عليه‌كلام جمع من‌ارباب المشاهدة والعيان .

الطريقة السابعة

ماذكره بعض الأعلام المحقّقين من‌المتأخّرين حيث قال ما حاصله :

ان الفاعل اذاكان تامّ‌القدرة و الفاعليّة ، غير مفتقر الى معاون وآلة ، فكلمّا يتصوّره و يتعلّق به‌ارادته التامّة يصير منقوشاً فى‌لوح الخارج و صفحة نفس‌الامر، ولمّاكان النظام الكلى والترتيب الجملى للموجودات من‌الأزل الى الأبدالذى هـو على وفق الخير المطلقة و المصلحة المحضة متصوراً و معلوماً للواجب الحق‌تعالى شأنه فى‌الازل ، و تعلّق ارادته بتفاصيل اجزائه و جزئيّاته‌كل فى‌وقته ، فارتسم على وفق ارادته التامّة فى‌الخارج ، ثمّ النظر الادق يقتضى ان نسبة ظرف الخارج و نفس

الامر الى واجب الوجود كنسبة ظرف الذهن الينا ، و نسبة ايجاد حقائق الاشياء واعيان الموجودات فى الخارج الى الله ، تعالى ، كنسبة تصور المفهومات المخترعة فى الذهن الينا ، وفى الحقيقة ظرف الخارج بمنزلة ظرف الذهن للواجب ، تعالى شأنه ، ومن هنا يظهر سرّ وحدة الوجود للمستعدين على ما انساق اليه ذهنى ، لأن نسبة حقايق الموجودات الى الحقيقة الواجبيّة كنسبة مفهومات الجنس و الفصل التى هى اجزاء تحليليّة الى الماهيّة النوعيّة البسيطة .

و يؤيد هذا ماوصل الينا من بعض الاكابر : «ان الوجود الواجبى[1] عين جميع الموجودات لاعين وجود كل واحد واحد منها » انتهى .

اقول : لمّا كان للذات الاقدس الالهيّة ، تعالى شأنه ، صفات كماليّة هى شئونه الذاتيّة واعتبار الذات مع صفة من الصفات الكمالية يتحقّق اسم من اسمائه الحسنى ، و من تعلّق علمه باسم من الأسماء ، يتحقّق حقيقة خارجيّة من حقايق الموجودات ، فحقائق الموجودات الخارجيّة هى الصور العلميّة للذات الالهيّة ، تعالى شأنه ، و الصور العلميّة ، ليست خارجة عن الذات ، بل هى بالنسبة الى الذات كالأجزاء التحليليّة التى هى الجنس والفصل الى الماهيّة النوعيّة ، هذا ما افهم من كلام هذا المحقّق ، وهو ليس شيئاً عليحدة غير ماذكره القوم ، و قد ذكرناه قبل ذلك مع مافيه . فاحسن التدّبر .

المبحث الرابع عشر

فى اخذ النتيجة من المطالب السابقة المثبته بالدليل ، وهى مختار نافى مسألة الوجود التى هى قرّة عيون أرباب العلم ، فنقول :

مفهوم الوجود ، اى ، مايخطر بالذهن فى اول الأمر ، امر اعتبارى انتزاعى يعبّر

---

١ ـ يعنى : عين كل الموجودات لابحسب الذات ، لان مقام الذات مترفع عن مقام الفعل و الايجاد حتى عند القائل باعتبارية الكثرات .

عنه بالفارسيّة «بهست» و مرادفاته ، وهوالوجود المطلق ، و هـو مشترك معنوى بين جميع الأشياءكمابيّن فيالمبحث الثانى . وليس موجوداً خارجياً ، بل له افـراد حقيقيةموجودة فيالخارج ، وهو يقول عليها بالتشكيك ، و هى امـور بسيطـة مختلفةالحقائق ، فالوجود العام امر انتزاعى ، الا ان له افراداً حقيقة ، كالشيءبالقياس انى افراده منالأشياء المخصوصة . فنسبة مفهوم الوجود الى افراده ،كنسبة مفهوم الشئ الى افراده ، و هذه الأفراد ليس لها اسماء مخصوصة ، بل هى مجهولة الأسامى، وشرح اسمائها : وجودكذا وكذا ، و الوجود الذى لاعلّة له ، والجميع مشتركفى انتزاع الوجود العام عنها . والماهيّات معلومة الاسامى و الخواص ، الا انّه ليس لها تحقّق خارجى فيحدودانفسها ، و واحدمن افراد هذهالوجودات فوق التمام و قائم بذاته ، و وجوده عين ذاته ، وذاته بحسب صفاته ليس له علّة و سبب ، بل هـو علّة الكل و واجب الوجود و سائر الوجودات هى الممكنات ، و ليس وجوداتها عينذواتها بللها ماهيّة و وجود ، والاصل فيالتحقّق الوجود دون الماهيّة كماثبت فيالمبحث السادس ، بلالماهيّة امراعتبارى" مع قطع النظرعنالوجود ، نعم بعـد الأنضمام بالوجود يصير متحقّقة بالتبع ، كما تقدّم استدلالاً و مثالاً ، والوجود و الماهيّة متحدان فيالخارج ، ليس بينهما مغايرة ، نعم يحصل التغايـر فياعتبـار العقل ، ولكل منهما تقدم على الآخر ، لابمعنى التأثير ، اذلا معنى لتأثير الماهيّة فى الوجود ، لانّها مالم يصر موجودة لايصير مؤثرة ، و قبل الوجود ليست شيئاً ، ولا معنى ايضاً لتأثير الوجود فيالماهيّة ، اذالمجعول بالذات هوالوجود دون الماهيّة، بل تقدّم الوجود على الماهيّة عبارة عن اصالته فيالتحقّق و متبوعيّته ، و تقدّم الماهيّة على الوجود عبارة عن صحّة ملاحظة العقل ايّاها معقطع النظرعنالوجودين الخارجى و الذهنى ، و بهذالإعتبار يصير الوجود نعتاًلها، والافالتحقّق للوجوددون الماهيّة ، لكونها امراً اعتبارياً . اونقول تقدّم الماهيّة على الوجود ، هو تقدّمها على الوجود الانتزاعى المصدرى، و تقدم الوجود عليها، هو تقدم الوجودالحقيقى،

والوجود الذی هو نعت للماهیّة، هو الوجود بالمعنی المصدری ، و وجودات الممکنات معلولات للوجود الواجبی ، و لیس المعلول بالذات هو الماهیّة ، ولا اتصافها بالوجود ، ولاالوجود المطلق ، بل المعلول هوافراد الوجودات التی هی حقائق متحقّقة فی الخارج کماثبت فی المبحث السابع ، و بعد اتّحادها ینتزع منها الماهیّات ، و الوجود المطلق ، وهی افراد متعددة مختلفة متحقّقة فی الخارج ولا دخل لها بالوجود الواجبی ، سوی اشتراکها معه فی انتزاع الوجود المطلق منها ، و بهذا یظهر بطلان ما نسب الی الصوفیّة[1] وبطلان ذوق المتألهین و مذهب المتکلّمین.

ثم ان حقیّقة الوجود ، اظهر الاشیاء من جهة واخفاها من جهة ، امّا اظهریتها فمن جهة انه یعلم بدیهة انه یعلم بدیهة انه ما به التذوّت والتحقق فی الخارج ، و لهذا ینتزع منها الوجود المطلق الذی هو بدیهی التصور ، لانّه بمعنی الظهور فی الاعیان الذی یعبّر عنه بـ : هست ــ و مرادفاته ، و اماکونه اخفی الاشیاء ، فمن جهة حقیقته ، فانه مجهول الکنه من جهة الحقیقة ، ولذا اتّفق العقلاء علی ان حقیقة الواجب مجهول الکنه ، لانّه صرف الوجود ، وقدصرّح بذلک اکابر الصوفیّة ایضاً .

---

۱ ــ این‌جا اول مرحله است ، چون تا اینجا محققان از صوفیّه نیز با مؤلف همراهی دارند ، بحث ازاین‌جا شروع می‌شودکه آیا این وجودات بسیطند ، یامرکب، درصورت بساطت امتیاز الوجودات بماذا ؛ و ماالفرق بین العلة و المعلول وحال آن‌که در بسیط ما به‌الامتیاز و مابه‌الاشتراك در حقیقت واحدست . ثم یجب ان تکون العلة اقوی وجوداً واشدّ تحصّلاً عن المعلول وثم یجب ان یکون بین العلة والمعلول انفصالاً وجودیاً فالعلة والمعلول متحدان فی اصل الوجود خارجاً و ذهناً و مختلفان بالشدة و الضعف، و ثم ان العلة تؤثر فی المعلول لوجود المناسبة التی تکون فی العلة، ویعبّر عنها بالوجوب السابق ولازمه التشکیك الذاتی و الخاصی فی المراتب الطولیّة ، در این‌صورت حقیقت وجود واحد و مراتب دارای شدت وضعف است و جمیع مراتب درسلك وجودواحد رفیع الدرجات قرار دارند و وحدت اصل حقیقت وحدت اطلاقی است و وحدت اطلاقی واحد شخصی است ، و قدرجع الامر الی الوحدة الشخصیّة الاطلاقیه ناچار اصل حقیقت و مقام بطون وجود حق است و مقام ظهور خالق است و والحق هوالظاهر الباطن الاول الآخر ــجلال ــ

قال الشیخ الاعرابی فی‌کتابه المسمّی بعنقاء المغرب : «معرفة ذاته ، جلّت عن الإدراك الکونی و العلم الاحاطی اغطس الغاطس ، لیخرج یاقوته الاحمر فی‌صدفها الازهر، فیخرج الینا من‌قعر ذلك البحر صفر الیدین مکسور الجناحین مکفوف‌العین، اخرس لاینطبق ، مبهوت لایعقل ، فسئل بعد مارجع الیه النفس و خرج من سدته الفلس ، فقیل‌له ماراعك وما هذا الامر الذی اصابك ؟ فقال هیهات لمـــایطلبون و بعدلما ترومون ، والله لاناله احد، ولایضمن معرفة روح ولاجسد ،هو العزیز الذی لایدرك ، و الموجود الذی لایملك ، اذا حارت العقول وطاشت الألباب فی‌تلّقـــی صفاته ، فکیف یدرك ذاته ؟ » ثمّ‌قال : و«اذا علمت ، ان ثم موجوداً لایعرف ، فقد عرفت » انتهی .

و هذا غایة معرفة البشر ، کما صرّح به‌الفارابی و غیره من‌الحکماء و العرفاء .

و نعم ماقیل :

دوربینان بـارگـــاه الست　　　　بیش از این‌پی‌نبرده‌اند که هست

وقال الشیخ العارف شاه نعمة الله‌الولی ، علی مانقل عنه بعض الأعلام ماحاصله: ان الوجود عند صاحب الجود من حیث انّه وجود ، ای‌اذا اخذ لابشرط شئ ، غیر الوجود الذهنی والخارجی ، وغیر الخاص والعام و المطلق والمقیّد ، وهـــو رفیع الدرجات، و جمیع ماذکر من‌منازله و مقاماته. والموجودیّة انمایکون بعین‌الوجود، لا ـ لأمر مغایرله عقلاً اوخارجاً ، والوجود بحسب الظهور فی‌المظاهر اظهر الاشیاء، و من حیث الحقیقة اخفاها .

وقال الشیخ صدرالدین القونوی فی‌کتاب مفتاح‌الغیب : « اعلم ان الحق هــو الوجود المحض الذی‌لااختلاف‌فیه، وانه واحد وحدة حقیقیة لایتعقّل‌فی‌مقابلة‌کثرة، ولایتوقّف تحقّقها فی‌نفسها ، ولاتصوّرها فی‌العلم الصحیح المحقّق علی تصورضد لها ، بل هی بنفسها ثابتة مثبتة . وقولنا : وحدة، للتنزیه و التفخیم ـ للتفهیم ـ خ‌ل ـ لاللدلالة علی مفهوم الوحدة علی نحو مایتصوّر فی‌الاذهان المحجوبة » انتهی .

وقد صرّح غيرهم ايضاً من العرفاء : وكما انحقيقة الواجب مجهول الكنهلكونه صرف الوجود ، كذلك حقايق وجودات الممكنات مجهولة الكنه . والسر ماعرفت من انه حقيقته انّه فی الأعيان ، و المعلوم من الاشياء حداً او رسماً ، هو ماهيّتها دون وجوداتها .

ثم لايخفى انّه لمّاكان حقيقة الواجب مجهول الكنه غير معلوم لاحد ، فاطلاق لفظ الوجود عليها ليس بحسب الحقيقة[۲] والوضع اللغوی ، بل للتفهيم لأجل مناسبة بينهما ، وهی ان الوجود العام البديهی الذی هوموضوع له ، حقيقة للفظ الوجود، مفاض من الواجب ، و هو مع ذلك كالمرادف للذات عندهم .

قال الشيخ صدرالدين القونوی ــ رحمه‌الله ــ فی مفتاح الغيب : « فللوجود ان فهمت اعتباران . احدهما ــ من كونه وجوداً فحسب ، وهو الحق ، وانّه من هذا الوجه كما سبقت الإشارة اليه ، لاكثرة فيه ، ولاتركيب ولاصفة ولانعت ولارسم ولا نسبة ولاحكم، بل وجود بحت . وقولنا : وجود، هو للتفهيم، لاانذلك اسم حقيقی له» انتهى .

وقال بعض العرفاء الموحّدين ماحاصله : ان المستفاد من كلام الصوفيّة انلفظ الوجود والذات عندهم كالمترادفين ، لان الترادف الحقيقی مايكون بحسب الوضع لابحسب اصطلاح مخصوص ، وسبب اطلاق لفظ الوجود على الواجب ، تعالى ، ان العقل اذا اراد ان يعبّر عن ذاته المقدس بلفظ ، يلاحظ انيختار له من بين الألفاظ ماهو اعظمها . وذلك كما انالفرس رأوا اناعظم الدوائر منطقة الفلك الاعظم ، وقد قسمّوها الى اثنى عشر قسماً ، و عمدةالأقسام هی الأوتاد الاربعة ، لان قوام الدائرة

---

۱ قال فی موضع آخر : قولنا : انه موجود للتفهيم اوانه واحد او وحدة للتفهيم، لاانه اسم حقيقی الحقيقة .

۲ ـ لأن اهل اللغة يضعون الألفاظ للمعانی و الماهيات التی هی معلومة الكنه ، لاالامور المجهولة المخفية الغير المعلومة للخواص فضلاً عن العوام و معلوم ان الواضع للغة هوالعرف وافراد الأجتماع .

بها ، و هی الاول و العاشر والسابع والرابع . فلاجل المناسبة بین قوام الدائرة بهذه الأقسام الاربعةوقوام الوجودات بالذات الاقدس ، جمعوا حروف هذهالاقسام الاربعة ، فصار ــ ایزد ــ فاطلقوه علی الذات الأقدس . وکذلك الحکماء و الصوفیّة ، لمّا رأواانّللوجود تقدماً ذاتیّاً علی جمیع الموجودات ، لأنه انفرض انلشئ معیّةللوجود، فان شیئان یفرض تقدم احدهما، فیحکم البتّة بتقدّم الوجود، لاناحاطته وانبساطه ازید من احاطة جمیع الامور المحیطة،لان کل مایعرض،یعرض بنحو من الوجود سوی نفس الوجود ، فانّه معروض بنفسه لالغیره . وایضاً : اول مایدرك من الأشیاء بالبصیرة مایعبّر عنه بالثبوت[1] والکون و ــ بودن ــ ومرادفاتها ، و بعد ذلك یدرك التشخص . وهذالأمر ، اعنی : الثبوت و مرادفاته، زائدفی الموجودات، وحاصل من غیرها ، وفی الواجب لیس من غیره ، فیدرك هذاالأمر فی الواجب احق واقوم واولی ، بل مایدرك من الواجب منحصر فی هذا ، فاطلقوا علیه لفظ الوجود من غیر ارادة المعنی اللغوی مع شائبة الوصفیّة ، بل اطلقوا علیه للتفهیم ، وللاشعار علی ان المدرك من ذات الاقدس منحصر فی هذاالأمر .

تمّ الکتاب بعون الله تعالی و قدفرغت من تسویده یوم الجمعة بیستم شهر ذی قعدة الحرام سنة ١١٨٦ . اللهم ارحم لمؤلفه و ناظره وکاتبه و من ینتفع به .

---

١ ــ الحمدلله الذی و فقنی لتصحیح هذه الرسالة و التعالیق علیها الف عاشر شهر رمضان المبارك من شهور سنه ــ١٣٩٦ــ من الهجرة النبویة المصطفویّة ، و فی نیّتی طبع الرسالة و انتشارها مع الحواشی و التعلیقات المفصّلة و لمؤلف هذه الرسالة رسائل و حواشی مفصّله فی الحکمة النظریة علی طریقة المتأخرین . و انا العبد سیدجلال الدین الآشتیانی . مشهد مقدس رضوی سنة ١٣٩٦ هـ.ق

وقد حصل لی الفراغ من تصحیح هذه الرسالة مرة ثانیة لجعلها فی المنتخبات الفلسفیة اواخر شهر رجب المرجب (لیلة شهادة الامام الأعظم سابع اقطاب الوجود علیه وعلی آبائه واولاده آلاف التحیة) سنة١٣٩٧ من الهجرة النبویة المصطفویة علی هاجرها آلاف التحیة وانا العبد سیدجلال الموسوی الآشتیانی .

رسالهٔ

بسيط الحقيقة

و وحدت وجود

اثر

خاتم الحكما آخوند ملاعلی نوری

-۲۵-

استاد اعظم آخوند نوری

ملاعلی بن جمشید

(م ۱۲٤٦ هـ ق)

صدرالمتألهین و قدوة ارباب الحق والیقین استادناالأقدم خاتم‌المحققین و سندالمدققین البحرالقمقام حجةالاسلام مولانا علی‌بن جمشید **نوری‌مازندرانی** بزرگترین استاد در حکمت متعالیه و **زنده‌کنندهٔ طریقهٔ** ملاصدرا ، مدرس نامدار اواخر قرن ۱۲ ونیمهٔ اول قرن ۱۳ هجری قمری دارای مقامی بی‌رقیب در بین شارحان و مروجان مبانی صدرالمتألهین است ، و مسلماً اگر او ظهور ننموده بود ، و از سنین حدود ۲۵ ، تا نزدیك صدسالگی به‌تدریس کتب ملاصدرا اشتغال نداشت صدرالمتألهین شناخته نمیشد و مقام خود را بدست نمیآورد . درك حکمت متعالیهٔ ملاصدراکه‌مشکل‌ترین و پرمؤنه‌ترین مشرب شعب فلسفی‌میباشد مستندست بفهم شخص آخوند نوری ، و احاطهٔ او بفلسفهٔ ملاصدرا معلول نبوغ خاص اوست ؛ نه در میان معاصران و نه‌دربین اساتید او کسی را می‌توان نشان دادکه در حکمت بمشرب آخوند ملاصدرامتمحض و در تدریس آثار او متخصّص باشد .

از او آثاری در دست است‌که در سنین‌کمتر از سی‌سالگی آنها را نوشته وبعقیده نگارنده در طریقهٔ ملاصدرا در همین سنین سی سالگی؛ قدری بیشتر ، یاکمتر ازمؤسّس این‌ حکمت اگر پخته‌تر و برموز و

دقایق آن آگاه‌تر نبوده ، چیزی‌کم نداشته است ، ولی شخص نوری صدرالمتألهین را در الهیات و فلسفه کلی بزرگترین حکیم میداند و تحقیق‌کثیری از امهات مباحث فلسفی را خاص ملاصدرا میداند.

از آخوند نوری‌آثاری در دست داریم‌که در اوائل جوانی و عنفوان شباب تألیف نموده و بعضی از آثار خود را اواخر عمر و برخی از نوشته‌های خود را دراواسط عمر حدود سنین ٥٠ ، ٦٠ سالگی بوجود آورده است .

آخوند نوری «اعلی‌الله قدره» آنچه نوشته است ، پیرامون آثار آخوند و در تحریر و توضیح مبانی او و دفع اعتراضات برملاصدراست از قبیل حواشی برتفسیرکبیر ملاصدرا و تعلیقات براسرار الآیات و حواشی بررسالهٔ عرشیه و شواهد ربوبیه و برخی از مواضع مشکلات اسفار واجوبه برسئوالاتی‌که از شخص او نموده‌اند ، پیرامون مباحث ربوبی و جواب از ایرادات واعتراضات پادری نصرانی[1] معروف ، بزبان فارسی و چند رسالهٔ مستقل‌که هریك از این آثار در باب خود از حیث عمق‌و در برداشتن تحقیقات نظیر ندارد .

هیچ فیلسوفی در ادوار اخیر باندازهٔ آخوند نوری منشأ آثار و مبدأ فیض و برکات نبوده و علاوه برعظمت علمی بی‌نظیر و زهد و تقوای قابل توجه دارای بیان و قوهٔ تقریر حیرت‌آور بود لذا بزرگترین حکما وعرفا و محققان متخصّص در مشرب ملاصدرا در حوزهٔ پرفیض او تربیت شدند .

چندین سال حدود چهارصد ، پانصد طالب علم و شاگرد عاشق حکمت و معرفت بدرس او حاضر میشدند و چند دوره شاگرد تربیت

١ – پادری نصرانی براسلام رد نوشت جمعی از علما از جمله آخوند ملااحمدنراقی از شبهات پادری جواب‌گفتندآخوند نوری در رساله‌ئی مخصوص پادری را رد نمود این رساله مشتمل است برعالی‌ترین مسائل‌کلامی و فلسفی و عرفانی‌و تحقیقات عالیه پیرامون آیات باهرات قرآنی و روایات صادر از اولیاء معصومین .

نمود و جمعی از مستفیدان حوزه او ، خود عهده‌دار اداره بزرگترین حوزه فلسفی و عرفانی بودند .

سیدرضی لاریجانی[1] مازندرانی و آخوند ملا آقای قزوینی و آخوند ملاعبدالله زنوری و ملامحمدجعفر لنگرودی لاهیجی و آخوند ملااسمعیل درکوشکی و حکیم سبزواری حاج‌ملاهادی، و ملازین‌العابدین نوری و میرزاحسن چینی و میرزاحسن نوری فرزند برومند آخوند نوری و آخوند ملارضای تبریزی و آخوند ملامصطفی قمشه‌یی و جمعی دیگر از اکابر در حوزهٔ فیاض این استاد یگانه تربیت شدند .

عقل و درایت عملی و نظری هردو در این فیلسوف بی‌نظیر بسرحد کمال رسید ، لذا از نواحی درایت ودرك وضع محیط و اجتماع زمان خود هرگز قاصران زمان را علیه فلسفه بسیج ننمود و باکسانی‌که قدرت داشتند حوزه علمی و فلسفی او را درهم‌بکوبند مدارا نمود و هرگز در صدد هتك احترام فقها و مجتهدان عصر برنیامد لذا متنفذترین علما و فقهای عصر باو اظهار ارادت می‌نمودند و چون خود بالذات مردی زاهد و عابد و متورع بود بحکمت و معرفت و علمای متخصص این فن حرمت خاص بخشید و بدون دغدغهٔ خاطر و بدور از مزاحمان قشری و قاصر حدود ۷۰ سال به تربیت شاگردان فلسفه و طلاب حکمت‌کمر همت بست مقام علمی او مسلم عندالکل و مقام تقوای او بدرجه‌ئی بودکه او را ابوذر عصر و سلمان زمان دانسته‌اند از نهایت درایت و زیرکی و خویشتن‌داری بودکه خود را بسرنوشت اردستانی معاصر مجلسی و سید رضی لاریجانی دوچار ننمود و اگر غیر از این بود نمی‌توانست اینهمه

---

۱ ـ مرحوم سیدرضی بزرگترین مدرس تصوف و عرفان بود و آقامحمدرضا از تلامید اوست و هردوی این بزرگواران درعرفان تابع مکتب ابن‌عربی و در فلسفه پیرو ملاصدرااند و بملاصدرا در عرفان نیز اعتقاد مخصوص دارند و از او به : مفیدنا وقائدنا و استادنا فی‌المعرفة تعبیر می‌نمایند .

منشأاثر واقع شود و آنهمه شاگرد تربیت‌کند . چنان مقامی نزد فقها و مجتهدان داشت‌که مجتهدان و محققان درجهٔ اول‌شیعه در نجف اشرف بطول چند فرسخ باستقبال جنازه او شتافتند و با نهایت‌احترام‌ازجنازه وی تشییع نمودند و جسد طاهر و طیب او را باکمال تجلیل درکنار روضهٔ امام اول امیرمؤمنان بخاك سپردند و از جانب علمای عتبات‌عالیات جهت او مجالس متعدد ترحیم در ایام و لیالی متوالیه برقرار شد وهمه علمای شیعه در رحلت او عزادار شدند .

نگارنده برای چاپ و انتشار در مجموعهٔ حاضر ، جلد چهارم منتخبات ، دواثر کوچك ولی تحقیقی از آثار آخوند نوری را انتخاب و جلد پنجم منتخبات را اختصاص میدهم بچاپ مجموعهٔ آثاری‌که از این استاد عظیم‌الشأن بدست آورده‌ام بانضمام شرح احوال و ترجمهٔ کاملی از این فیلسوف عظیم‌الشأن .

جلدششم‌منتخبات‌اختصاص‌دارد بتلامیذ آخوندنوری‌بخصوص آخوند ملاآقاوآخوندملااسمعیل واحدالعین‌وآخوندملارضا وآخوندملازین‌العابدین و بعضی دیگر از اکابر تلامیذ آخوند ملاعلی ــ اعلی‌الله مقامهم ــ

حقیر دو اثرکامل از آخوند ملاعبدالله تلمیذ نامدارآخوند نوری بنام لمعات الهیه و انوار جلیه چاپ و منتشر نمود .

از تلمیذ دیگر وی مدرس نامدار در قرن سیزدهم حکیم سبزواری در مجموعهٔی چندین رسالهٔ فارسی و عربی در عقاید و الهیات و مباحث حکمی چاپ و منتشر نمودم و حواشی مفصل و عالی او برشواهد ربوبیه را بانضمام شواهد چاپ و در دسترس اهل معرفت قرار دادم .

شرح مشاعر ملاصدرا تألیف حکیم نامدار حاج ملامحمد جعفر لنگرودی یکی‌دیگر از تلامیذ او را با حواشی و شرح حال مفصل ازحکمای دوران اخیر چاپ و در دسترس دانشمندان قراردادم .

از آقا میرزاابوالحسن جلوه و آقا محمدرضا وآقامیرزا هاشم رشتی و آقا شیخ‌غلامعلی شیرازی حواشی مفصل بر مقدمه و شرح قیصری

برفصوص ابن عربی تهیه نموده‌ام که باشرح فصوص چاپ میشود و رسائل متعدد از آقا محمدرضا در دست چاپ و انتشار دارم وحواشی آقامیرزا محمود قمی برتمهیدالقواعد را بانضمام کتاب تمهیدالقواعد با حواشی آقامحمدرضا چاپ و منتشر نمودم حواشی مرحوم آقا میرزا هاشم گیلانی اشکوری برنصوص قونوی را بانصوص چاپ و با مقدمه و شرح فارسی حقیر در دسترس اهل عرفان قرار می‌گیرد و سعی کامل بعمل میآید تا احوال و آثار دانشمندان و محقّقان از اساتید حکمت و معرفت که در شرائط دشوار با نهایت جدیّت بوظائف خود عمل نمودند و دین خود را ادا نمودند و باتربیت شاگرد و تحریر رسائل و کتب نفیس میراث عرفانی و فلسفی را حفظ نمودند ، ازگزند حوادث مصون بماند .

جلد آخر منتخبات را اختصاص میدهم بشرح حال و آثار اساتید عزیزم «روحی لروحهم الفداء »که بعضی از آنان در قید حیات و برخی چهره در نقاب تیرهٔخاك پنهان نموده‌اند و روح پاکشان بملکوت اعلی پیوسته است از خداوند منّان خواستارم که توفیق عطافرماید تا مجموعه‌ئی نفیس که از آخوند نوری در دست دارم چاپ و منتشر نمایم.

سیدجلال‌الدین آشتیانی
١٦ محرم‌الحرام ١٣٩٨ هجری قمری
٢٧ دسامبر ١٩٧٧ میلادی

تحقيق در قاعدهٔ بسيط الحقيقة

فى ان واجب الوجود تمام الاشياء بنحو اشرف و على وجه اعلى وارفع . و هذا من الغوامض الالهية التى يستصعب ادراكه الاعلى من آتاه‌الله تعالى من لدنه حكمة و علماً لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقةكل الاشياء الوجوديه الامايتعلق بالنقائص والاعدام . والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهوكل الوجود كما انكله الوجود . و اما بيان الكبرى ، فهو ان الهوية البسيطة لولم تكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شئ ولاكون شئ آخر . فيتركب ذاته من حيثيتين مختلفتين و قدفرض انه بسيط الحقيقة هف . فالمفروض انه بسيط اذاكان شيئاً دون شئ آخر ، كان يكون الفأدونب ، فحيثيةكونه الفاً ليست بعينها حيثيّةكونه ليس(ب)والالكان مفهوم ١ و مفهوم ليس ب شيئاً واحداً و مفهوماً فارداً ، واللازم باطل لاستحالةكون الوجودو العدم امراًواحداً . و السّرفيه ، امتناع كون حيثية واحدة من حيث وحدتها منشأ لانتزاع مفهومى الوجود والعدم و مطابقاً لهما و مناطاً لاعتبار هما لمكان التناقض بينهما والنقيضان لايصدقان على شئ واحد من جهة واحدة ، فالملزوم مثله . فثبت ان البسيطكل الاشياء . و توضيح الملازمة ، ان الشئ الواحد من جهة واحدة لمالم يمكن ان يصير مصداقاً للنقيضين و مناطاً لاعتبار هما و

محکیاًعنه بهما ، فعندما فرضناه کذلك فلا مصیر الاالی اتحادالاعتبارین وتوحد المفهومین لامتناع اجتماع النقیضین کالوجود بما هو وجود و العدم بما هو عدم علی شئ واحد من جهة واحدة ولایجری فی غیرهما، اذ صدق المعانی المتغایرة والمفاهیم المتخالفة التی لاتعاند بینهما اصلاً لابالذات ولابالعرض علی شئ واحد و امرفارد و من جهـة واحـدة و حیثیّة فاردة جایز بل واقع ، کذات الواجب البسیط من جمیع الجهات حیث یصدق علیها من جهة ذاته البسیطة بذاتها معانی الاسماء (اسمائه الحسنی و صفاته العلیا) اذلاترادف بینها . فثبت فی المقام لکی ینفعك فی الذب عن اصل المرام .

و تفصیل اصل الدلیل انا اذاقلنا : الانسان مثلاً مسلوب عنه الفرسیة اوانه لافرس ، فحیثیة انه لیس بفرس لایخلوا ما ان یکون عین حیثیة کونه انساناً او غیرها ، فانکان الشق الأول حتی یکون الانسان بما هو انسان لافرساً . فیلزم من ذلك انامتی عقلنا مهیة الانسان و معناه عقلنا معنی اللافرس ولیس الامرکذلك ، اذلیس کل من یعقل الانسان یعقل انه لیس بفرس فضلاً عن ان یکون تعقله الانسان و تعقله لیس بفرس امراً واحداً . فظهر فی غایة الضرورة و الظهور ان حیثیّة الفعـل المطلـق لیست بعینها حیثیة عدم فعل ماوفقد شئ آخر ، الاان یکون فیه ترکیب من حیثیة فعلیة بجهة و حیثیة امکانیة بجهة اخری . و هـذا الترکیب بالحقیقة منشأه نقص الوجود . فانکل ناقص حیثیة نقصانه غیر حیثیة وجوده و فعلیته ، لاغیریة فی الوجود ، بل غیریة الوجودوالعدم والفعل والقوة . و هذه ضروب من الغیریة الواقعیة التی لیست بمجرد اعتبار المعتبر ، والا لم یتحقق بون بعید بین الکامل و الناقص فی الواقع والتالی باطل والمقدم مثله .

ومايقال : ان الاعدام امور اعتبارية محضة لاوجودلها فىالواقع اصلاً ولافى نفس الأمر مطلقا لابالذات ولابالعرض ، انما يجرى فــى الاعدام الصرفة لافىاعدام الملكات و نقصانات الوجودات الناقصة ، كيف والشرور الوجودية راجعة الى الاعدامكما برهن عليه . و هىطبايع عدميه و ماهيات ليسية موجودة بوجود يليقبها ومتحقق بتحققيناسبها. كيفلا ، والآثار يترتب عليها ، ولايترتب آثار الشئ الاعلى وجوده ، لاعلىمجرّدمفهومه. اذمفهومالشئليسحقيقةالشئالتى يترتب عليهاآثارها ومن هناقالوا بالوجودين الذهنىوالخارجى والأول هوتحقق مهية الشئ و معناه بحيثلايترتب عليه آثاره واحكامه ، كوجود معنى النار فى ذهننا ، و الثانى هو وجوده بحيث يترتب عليه آثار الخاصة و احكامه المخصوصةكوجود النار فى خارج الذهن والاعتبار و ماهية النار و معناها باقيه فىكلاالوجودين بحالها و لايتغير ولايتبدل هى فىانفسها اصلاً. فاتضح غاية الاتضاح انكل بسيط الحقيقة يجب انتكون تمام كلشئ ، فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمامكل الأشياء على وجه ارفع واعلى واشرف والطف ولايسلب عنه الاالنقائص و الامكانات والأعدام و الملكات .

فان قلت : اليس للواجب تعالى صفات سلبية،ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولاعرض ولابكم ولابكيف و هكذا يسلب عنه سائرالأشياء الامكانية مطلقا .

قلنا : كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام و النقائص و سلب السلب وجود و سلب النقصانكمال وجود ، فاثبات الكثرة فىالوحدة الحقة وهى بسيط الحقيقة من وجه و سلبها عن الوحدة الحقة من وجه آخر . و محصّل المرام فىالمقام الذى يسمى بالكثرة فىالوحدة على وجه

ارفع واعلی، اذ بسیط الوجود فی مرتبة ذاته البسیطةکل الوجودات بما هی وجود لابما هی نقصانات ـ ناقصات ـ و بسیط الکمال و الکمال البسیط فی مرتبة ذاتهکل الکمالاتکذلك وبسیط العلم و العلم البسیط کل العلوم، کذلك بسیط الحیوة و الحیوة البسیطةکل الحیاه وکذلك و بسیط الارادة والارادة البسیطة کل الارادات کذلك و بسیط القدرة و القدرة البسیطةکل القدرةکذلك، و هکذا فیکل جهةکمالیة و حیثیة شرفیة للموجود بما هو موجود و یرجع محصّله الی ان بسیط العلم و العلم البسیط علم بحت فی مرتبة ذاته البسیطة بلاشوب جهل اصلاً، و یثبت به اصل العلم و عمومه و بسیط القدرة و القدرةالبسیطة قدرة صرفة لایشوب بعجزاصلاً، فیثبت به اصل القدرة و عمومها. و بسیط الوجود والکمال وجود بحت وکمال صرف لایشوب بعدم ولا نقص اصلاًوهکذا و هوالحق الذی لایأتیه الباطل من بین یدیه ولامن خلفه تنزیل من ربالعالمین و نزل به الروحالأمین وصار ضروریاً من الدین. وکون الواجب صرف الکمال وکمالاًصرفاً وعلماً بحتاً وقدرة محضة و حیوة صرفة لانقص له تعالی فی شئ منها اصلاً ممالایأبی عنه عقل عاقل ولانقل ناقل، بلیوجبه البرهان وجاء به منجاء بالقرآن.

بوجه آخر، فنقول: ان العرفاء قداصطلحوا فی اطلاق الوجود المطلق و الوجود المقید علی غیر ما اشتهر بین ارباب البحث والنظر. فان الوجود المطلق عبارة عما لایکون محصوراً فیامر معین محدوداً بحدّ خاص و المراد من الحدّ و التعین هاهنا هوالنقصان و فقدان الکمال، والوجود المقیّد بخلافه، کالانسان والفلك و غیرهما.

و ذلكالوجود المطلق الذی هوالوجود البحت و الکمال الصرف

و العلم الصرف و الحياة البحتة والقدرة الصرفة هوكل الاشياء على وجه ابسط ؛ و ذلك لأنه فاعل كل وجود مقيد محدود و فياض كل كمال متحدّد موجود ، و مبدأكل فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذى المبدأ ، فان معطى الشئ لايفقده وفاقد الشئ لايمكن ان يعطيه ، فكل فياض للكمالات و معطى الخيرات يجدها فى مرتبة ذاتها بنحو اعلى و ارفع . فمبدأكل الاشياء و فياضها يجب ان يكون كل الأشياء و توجد كمالاتها وخيراتها مجرّده عن نقصاناتها فى مرتبة ذاته البسيطة بنحو اشرف وبوجه الطف و ابسط ، فالوجود الجمعى الواجبى الـذى لااتـم منه يحيط بالوجودات المقيدة المحدودة التى يدخل فيها اعدام و نقائص خارجة عن حقيقة الوجود البحث داخلة فى المقيدات و يحتوى عليها لاكاحتواء الكل للأجزاء ، ولاكاحتواء الكلى للجزئيات ، بل كاحتواء الـحقيقة و الأصل فى مرتبة ذاتهما لعكوسها واظلالها والشيئية فى مرتبة الأصل بنحو الحقيقة و هو الشئ بحقيقة الشيئية و فى مرتبة العكس بنحو الحكاية و التبعية يعبّر عنها بالرشحية لاكرشحية البحر فانها يوجب المثلية و السنخية تعالى الحق عن ذالك .

فكل مافى مرتبة العكسية من جهات الشيئية وكمالاتها ، لامن حيث نقصاناتها وضعفها توجد فى مرتبة الاصل و الحقيقة بنحو اعلى و ايـن الحكاية من الحقيقة فانى ــ فان البينونة بينهما بينونة صفة لاعزلية ــ قال عليه السلام : توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التميز بينونة صفة لابينونة عزلة . و بينونة الصفة كالبينونة بين الغناء والفقر ، و بينونـة العزلة كالبينونة بين السواد الشديد والضعيف و الرشحة والبحر. وهذه البينونة توجب السنخية بخلاف الأولى ، فانها تنفى المشاركة رأساً ولا تبقيهما اصلاً ، لابنحو المماثلة وهى المشاركة فى تمام المهية ولاالمجانسة

و هی المشارکة فی بعض المهیّة ولاالمشابهة و هی المشارکة فی نحو من الصفة ولا غیرها من اقسام المشارکة و ح یتصحح مصداق قولـه ، علیه‌السلام : انالله خلو من خلقه و خلقه خلو منه ، کماقال تعالی : لیس کمثله شئ . و هذا هو معنی قوله : بان عن‌الأشیاء بالقهرلها ، و بانت الأشیاء عنه بالخضوع له و عنت الوجوه للحیّ القیوم . و المراد فـی المقام من‌العکس والأصل ان‌نسبةکمالات الأشیاء و وجوداتها الی‌الکمال الحقیقی والوجود الجمعی الواجبی نسبةالحکایة الی‌ذی الحکایة والآیة الی‌ذی‌الآیة ـسنریهم آیاتنا فی‌الآفاق‌الخ ـ وفی انفسکم افلا تبصرون ـ و بین الحکایة بهذا المعنی و المحکی عنها وان وجد ضرب من الطباق والمناسبة لیتصورکون الحکایة حکایة و الآیه آیة ، والا یلزم ان‌یکون کل شئ حکایةکل شئ وکل‌شیء آیةکلشیء و هذا سفسطة بالضرورة ولکن لماکانت الحکایة بهذا المعنی مخالفة لذی الحکایة بالکمـال و النقص بهذا الوجه ، و التفاوت و البینونة بهذا الوجه یرجع الی بینونة مجرد الغنی و الفقیر بمعنی ان الکامل غنی مطلق من جمیع الجهات و الناقص محتاج صرف و فقیر من جمیع الجهات والله الغنی وانتم‌الفقراء، و المخالفة و البینونه بین الغناء الصرف و الفقر الصـرف اتمّ انحـاء المخالفة و اکمل انواع البینونة والغناء عدم الفقر و بـالعکس ، ولا بینونة اتم من بینونة توجد بین‌الشئ و عدمه لمکان المناقضة ، فلایبقی وجه مشارکة اصلاً ، ولایتصور مشارکة بوجه ما مطلقا . و بهذا الوجه یتوجه قوله علیه‌السلام : وهو شئ بخلاف الاشیاء . اذلا یبقی المشارکة بینهما الا فی مجرد المفهوم و المعنی الکلی المقول علیهما بالتشکیك بهذا المعنی کمالایخفی علی اولی‌النهی و علیك بالتثبت‌فهذا الانهاء فان فیه حقیقة الهدی و مع هذه البینونة التی هی البینونة القصوی توجد

الجهات الکمالیة و الشیئآت الشرفیة التی فی مرتبة ذات العکس فی مرتبة ذات الأصل بنحو اشرف مجرَّدة عن نقصانها لمکان الطباق الذی بلیهاکما اومأنا ، و این مرتبة العکس من مرتبة الاصل ومالتراب ورب الأرباب ولقد اوصواوامروا بحفظ المرتبة لمافیه من المحافظة والحراسة عن الضلالة والغوایة . القصة و هذا هو معنی الکثرة فیالوحدة حیث قالوا و هوالکل فی وحدته .

و توضیحها ، انکمالات الاشیاء و وجوداتها و جهات خیراتها الوجودیة بماهی وجودیة بماهیکمالات و وجودات و خیراتالتیتوجد فی ذات الاشیاء الامکانیة متفرقة و تحصّلت فی هیاکلها المختلفة و مراتبها المتعینة متشتتة توجد فی مرتبة ذاتهالاحدیة البسیطة من جمیع الجهات مجتمعة متوحدة بالغة فی التأحّد لاکاجتماع الأجزاء فیالکل خارجیةکانت الأجزاءامعقلیة ،تحلیلیةکانت ام غیر تحلیلیة ، ولاکاجتماع الجزئیات فیالاندراج تحتالکلی ، بل علی وجه یؤکداحدیته و یوجه بساطته الحقة و یوجب وحدته الحقیقیة و هذا غیر الوحدة فی الکثرة، اذالمراد من الوحدة فیالکثرة هو سریان نورالوجود فی هیاکل الاشیاء بحیث یبقیکثرتها بحالها و حقیقة هذا السریان عندالبرهان یرجع الی رحمته التی وسعتکل شئ و شملتکل ظل و فیءولایخلو منها شئمن الأشیاء و هو فیکل شئ بحسبه حسبما اشارالیه تعالی . فکما ان مرتبة الرحمة دون مرتبة ذات الرحمن و غیرها ، فکذلك مرتبة هذا السریان دون مرتبة ذاته الأحدیة و غیرها . و هذه الرحمة الواسعة هی روحه الساری فی السماوات و الارضین و به حیاتکل شئ و هی حقیقة نور نبیّنا محمد ـص ـ التی خلقت قبل الاشیاءکلها ، و من ثم صار ، صلوات‌الله علیه و آله ، رحمة للعالمین و هیروح الارواح و حقیقة

الحقایق وطینة الطینات، و هی مشیته التی خلقت الاشیاء بها و هی بنفسها حسبما قال علیه السلام، خلق الله الاشیاء بالمشیة و المشیة بنفسها وسبقت رحمته غضبه ، و هی نسبة استوائیة ای استواء ذات الرحمن علی العرش الذی بمعنی جمیع المخلوقات المسما بالعالم الأکبر و الانسان الکبیر و هی بنفسها ذات درجات عالیة و سافلة رفیعة و خافضة و ذات شعب کثیرة و انقسامات عدیدة و حقائق متخالفة حسبما یوجد بها و بدرجة من درجاتها و مرتبة من مراتبها من ماهیات الأشیاء الامکانیة المختلفة و ذوات الامور العالمیة المتبائنة ، و هی من حیث هی هی مع قطع النظر عن تعینات ذوات الأشیاء واختلافاتها الذاتیة، امر وحدانی و طبیعة وحدانیة حسبما قالوا، الواحد لایصدر عنه الاالواحد علی طبق ما اخبره الشارع المخبر الصادق من وحدة نور أول ماصدر و هو نور الصنع والابداع الذی انبجس من نور جماله و جلاله ، ای من مجرّد نور کنه ذاته الأحدیة ، و هی من حیث نفسها و وحدتها ظل وحدة الواحد الأحد الصمد الذی لم یلد و لم یولد الخ و هو واحد بالوحدة الحقة الحقیقیة و رحمته هذه انما هی واحدة بالوحدة الظلیة و هی ظل الوحدة الحقة ــ ماللتراب ورب الارباب ــ وآیات الله التی قال فی حقها : سنریهم آیاتنا فی الآفاق . . . وقال: وفی انفسکم اولا تبصرون ، وهی مراتب هذه الرحمة و درجاتها و شعبها و اغصانها و فنونها وهی شأن الله المطلق وله تعالی فی کل شئ بحسبه شأن من الشئون و هی مع کونها متشأناً واحداً تشعّبت الی فنون الشئون المختلفة حسب اختلاف ذوات الاعیان العالمیة والماهیات الامکانیة والهیاکل القابلیة و مراتب تعینات الأشیاء السوائیة والمجالی المرآتیه .

و بحسب ملاحظة وحدتها و اعتبار وحدانیتها قالوا : لافاعل فی

انوجود الاالله . و من ثم یصدق انالله فاعل کلشئ وکلشئ ماخلاالله مخلوق ، معکل یعمل علی شاکلته ، تبارك‌الله احسن الخالقین .

و علی ما زبرنا ، حسب مافی الزبرالالهیة و الصحف السماویة انکشف سرّالوحدة فیالکثرة و ظهر وجه سریان نورحقیقة الوحدة ، جلت عظمتها والوحدة الحقة عمّت رحمتها فیالکثرة . فالکثرة . حقیقیة و نور حقیقة الوحدة والوحدة الحقة فیها ساریة ـــ یا الهیلك وحدانیة العدد ـــ و این السرایة من ذات الساری وأنّی البرایة من ذات الباری ، تعالی عن الحلول والاتحاد عن المباشرة و ملابسة العباد ، و هو معکم اینماکنتم . و الحق موجود بحقیقة الوجود والوجودالحقیقی الجمعی ، و انه ـــ شئ بحقیقة الشیئیة ـ و ماسواه موجود برحمته الواسعة التی هی الوجود الظلی و ظل الوجود الجمعی الحقیقی ، و الوجودات الظلیة الکثیرة بالکثرة الحقیقیة موجوده فی ذات مرتبة حقیقة الوجود الصرف البحت علی وجه اعلی منزهة عن نقصاناتها ، و حقیقة الوجود الجامع الحقیقی مع علوّها وعلومنزلتها عنمراتبالاشیاء و احتوائها علیها واحاطتها بها فی مرتبة ذاتهاسارفیها برحمتها الواسعة التی توجد بها الاشیاء و بمرتبة من مراتبها و درجة من درجاتها و نحو من انحائها وکلشئ مماسویالله تعالی . و این مرتبة السرایة هذه من مرتبة الاحتواءالجمعی الأحدی وانی مرتبة الرحمة من مرتبة ذات الرحمن و ذات الباری . و هذه السرایة هی سرّدنوّه منالاشیاء تعالی عنالاقتران والمقارنة،کاقتران شئ بشئ ، والاختلاط والمخالطة ، کاختلاط شئ بشئ ، فهو عال فی دنوّه و دان فی علوّه ، سبحان من دانتله السموات والأرضون ، الاله الخلق والأمر . فکما ان مرتبة ذات الرحمن البسیطة منکل جهة الواحدة بالوحدة الحقة متقدمة علیرحمتها

الواسعة و مشيّتها العامة و مقومة لها ، فكذلك مرتبة وجود الكثرة فی الوحدة بوجه اعلی متقدمة علی مرتبة سراية نور حقيقة الوحدة فی الكثرة و مقومة لها ، لما انكشف مما سطرنا ، ان المرتبة الاولی بعينها مرتبة ذات الرحمن البسيطة بالبساطة الحقه .

و المرتبة الثانية هی بعينها مرتبة سراية ذات الرحمان ورحمتها الواسعة و مشيّتها الشاملة وارادتها النافذة ويدها الباسطة و نسبتها الاستوائية و تقديم مرتبة الذات علی اضافتها الی الأشياء وصفتها الاضافة الاشراقية التی هی بعينها نفس رحمتها الواسعة مما لايخفی علی اولی النهی ، وانكشف سرّكون مسألة الكثرة فی الوحدة اصلاً لمسألة الوحدة فی الكثرة و أمّاً لها لمكان ماقيم عليه‌البرهان من ان المسبَّب لايعرف الا بالسبَّب حسبما ورد عنهم ،عليهم‌السلام ، لايعرف مخلوق شيئاً الابالله ، ومارأيت شيئاً الاورأيت‌الله قبله‌و بعده الخ ، اولم‌يكف بربك انه علی‌كلشیٔ شهيد .

تبصرة

بقی فی‌المقام لطيفه و فی‌كشف المرام لطيفة ، لابدّ من‌التعرّض لها والكشف عنها اعانة لطالب الهدی و ناهج منهج الاهتداء و اماطة الأذی عن سبيل سالك مسلك الاستواه فنقول ، لقائل ان يقول : كيف يلزم من‌القول بالوحدة فی‌الكثرة بهذا الوجه الذی شرحته والمعنی الذی فسَّرته، التوحيد الذاتی المعروف بوحدةالوجود و الموجود حسبمارآه العرفاء و اقتضاه النظر الخاصی و الاعتبار الاختصاصی ؛ فان هذا الذی‌كشف عنه اين من ذلك ؟ واتّی ، لأن ماادعيّت ممالايأبی عنه النظر العامی ، اذكون حقيقة الوحدة التی هی

عین ذات الرحمن ساریة فی‌کثرة الاشیاء بمعنی شمول رحمته الواسطة للاشیاء کلها ممایقول به‌الکل و یعترف به‌الجّل،کیف لا ، وقد بلغنا هذا بطریق الضرورة من‌الدین المبین و شریعة البیضاء ، ولایحتاج فیه الی العبرة و النظر اصلاً ، وکیف یقال النظر الخاص دون العامی مماقتضاه والعام و الخاص مضطران الی القول بان رحمته وسعت‌کلشیٔ ، فاستمع اولاً ایهاالطالب للهدی لمایتلی علیك و یلقی الیك من‌قول نبیّنا ـص ـ اولیّ الآوصیاء والأولیاء علیهما وآلهماالسلام ، ـ التوحید ظاهره فی باطنه ، وباطنه فی ظاهره . . . فانتبه . و اما ثانیاً ، فاقول ، انه لابّد فی‌فك هذه العقدة و حلّها من تمهید مقدمة غامضة لامخلص عنها وهی ان اطلاق الوجود علی الرابطة التی فی‌القضایا ، و سمیت عند علمـاء الأدب بالکون الناقص ، عرفت بالمعنی الحرفی و عرفت بالمعنی الغیر المستقل فی‌اللحاظ و الغیر الملحوظة بالذات ، لیس عنداصحابنابالمعنی المستفاد من[1]مطلق الوجود اومنه اذاکان محمولاً اورابطیاً،ای‌موجوداً و ثابتاً لغیره‌کوجود السواد للجسم وکثیراً مایقع الغلطفی‌اطلاق‌الوجود تارة بمعنی الرابطة التی هی فی‌حکم الأدوات الغیر الملحوظة بالذات ، و تارة بمعنی احد قسمی مفهوم الوجود الذی بمعنی التحقق وکـون الشیٔ فی نفسه ، سواءکان لنفسه،کوجود الجسم ، اولغیره‌کـوجـود

---

١ ـ قوله : من مطلق الخ ای‌اعم من‌ان‌یکون تاماً او ناقصاً حسب‌عرف فن‌الأدب.وبعبارةاخری اعم من‌ان‌یکون بمعنی التحقق الذی یقابل العدم ، اذالنسبة التی‌کانت فی القضایا ولم یصرموضوعاً ولامحمولاً،بل نسبة بینهما ماداست‌كك . و هی بهذا الاعتبارلیست بشیٔ ولاموجود اصـلاً. فانها اذا احمل علیها الشیٔ اوالموجود ، خرجت عن‌کونها نسبة بینهما وصارت احد طرفیها ـ من‌الاستاد الحکیم النوری دام‌ظله‌العالی .

السواد للجسم و هوای الوجود لغیره الذی یقال له الوجود الرابطی لاالرابط کما اشرنا . فکون ــالفــ ب ، لیس مفهومه ولامفاده هــو وجود ــبــ فی نفسه ولکن للموضوع کوجود الاعــراض والصــور لموضوعاتها و محالها حتی یستلزم وجوده فی نفسه الذی یقابل عــدم نفسه ، بل انما هو مجرد اتصاف الف ، بب ، ای الرابط بینهما والنسبته بین طرفهما ، فیجوزان یتصف الموضوع بأمر عدمی مماله ثبوت بنحو من الأنحاء و انلم یکن فی الخارج بل فی الذهن .

[بیان الفرق بین الأعراض الحالّة فی الصور والوجود الربطی]

وماحکم به السلف الصالح من آولیاء الحکمة النضیجة، ان المحمول بماهومحمول لیس وجوده فی نفسه الاوجوده لموضوعه کمافی الاعراض و الصور ، اذا المحمول بما هو محمول والمنسوب بما هو منسوب لیس له وجود فی نفسه یکون هو لموضوع ذلک المحمول ، بل عنوا بذلک انه لایوجد نفسه ، وانماله ثبوت للموضوع لاوجود ــلهــ فی نفسه ، و وجوده فی نفسه مجرد انه ثابت للموضوع ، و فرق بین قولنا ، وجوده فی نفسه هو وجوده لموضوعه کما فی العرض ، و بین قولنا ، وجوده فی نفسه هوانه موجود لموضوعه ، فان الأول یستلزم الوجود والکون التام الذی یقابل العدم دون الثانی . فان مفاد الثانی و محصّله یرجع الی المعنی المصدری والکون الناقص النسبی الذی هو مجــرد نسبة وصف المحمول الی ذات الموضوع کما لایخفی علی المتدرّب الأدیب و من له دربة باسلوب الکلام ولا سیّما هذا الکلام العجیب . واما ان طرفی النسبة و حاشیتی الحکم هل هما بحسب الواقع و ظرف الاتصاف والنسبة مما یلزم ان یکون لهماوجود بنحو من الأنحاء ، فذلک کلام آخر

لادخل له فى المقام الذى نحن بصدده الآن ، فان كلامنا الآن انمـا هو فى الكون الناقص النسبى الذى فى القضايا والنسبة التى كانت بين طرفيها.

خلاصة تحصيلية

تلخيص الكلام فى مقام التمهيد، هو ان كون الناقص النسبى والنسبة التى يعبر عنها بالمعنى الحرفى بما هو نسبة وربط بين الطرفين لايمكن ان يقال ، انها شئ من الاشياء ولاموجودة بنحو من الأنحاء[1] ولايحكم عليها ولا بها ولايخبر عنها وبها، فانها لمجرد ان يقال أنها شئ اوحكم عليها بانها موجودة ، او اخبر عنها او بها بنحو من الأنحاء فقدصارت ـ ح ـ طرفاً للنسبة و خرجت عن كونها نسبة للشيئين ـ بين الشيئين ـ وربطـاً و رابطاً بين الطرفين ، و هذا ممالايكاد ان يخفى على اولى النهى فضلاً عن ارباب الفضل و اصحاب البصيرة من العلماء ومع ذلك لطيف و دقيق. وعند هذا يفترق المعنى الحرفى و يتميّز الكون النسبى عن مقابلهما، والمعنى الحرفى كمعنى ـ من ـ مثلاً، انما يتصور ويتحقق فى مثل ذلك ـ سرت من البصرة الى الكوفة ـ حيث جعلت مفاد كلمة ـ من ـ ربطـاً و نسبة بين السيّر والبصرة . واما اذا قلت ، ان من فى سرت من البصرة الى الكوفة كذا ، فقد اخرجتها من كونها حرفاً و صيّرت معناها (ح) معنى اسمياً مستقلاً كما لايخفى .

اذ اعلمت هذا، فاعلم ان المسمّى بالنسبة والاضافة والربط والارتباط والإنتساب ومارأوافيها من الألفاظ بحسب ضرب من القسمة عند اولياء الحكمة على قسمين :

ضرب منها الاضافة التى توجد فى القضايا ويتحقق بين طرفيها ويتصور

١ ـ اى الذهنى والخارجى ـ منه دام ظله ـ

عندتصورهما والحكم باحدهماعلى الآخر يتوقف على تصورها وتصورهما. و من هاهنا قالوا ، ببعدية الحكم عن التصورات الثلاث و انما يدرك لنا و يعلم معناها و ماهياتها بنحو التصور و التعقل فهى من المعقولات التى تحصل بماهياتها و حقائقها و انفسها فى انفسنا واذهاننا . و هذه النسبة هى التى قسمت الى المقولات السبعة العرضية النسبيّة التى منها مقولة الاضافة بالمعنى الأخص . و ضرب منها الإضافة الاشراقية و هى ليست من سنخ المفاهيم و المعانى و لايمكن ادراكها ولاالعلم بها الابصريح المشاهدة و عين الشهود بعبارة أخرى لايعلم الا بالعلم الحضـورى و شهود عينها الخارجـى بعينها ولايتصور ان يتصور حقيقتهـا و يحصل بنفسها وعينها فى انفسنا واذهاننا كحصول المفاهيم والمعانى التى يعبّر عنه بالعلم الحصولى . و السّرفيه انها من سنخ الوجود و الوجودات كلها امور عينية و حقائق خارجية فان المراد بالوجودهاهنا ليس مفهومـه الاعتبارى الذى لاتحصل لها الا فى الأذهان وكسائر المعانى و المفاهيم التى ينتزع كلها من الحقائق العينيّة ولايوجد فى الخـارج بالـذات الا مصداقها و هى منتزعة من المصاديق و يحمل عليها، امابالذات كالذاتيات وماهى بمنزلتها ، اوبالعرض كالعرضيات بل المقصود من الوجود هاهنا هو مايوجد به المعانى والماهيات ومطابق الحكم بها و مصداقها الذى هى مناط موجوديتّها وملاك وجودها الذى ينافى و يعارض عدمها ، وظاهر ايضاً ان المفهومات بماهى مفهومات لاتأبى عن الوجود والعدم حتى نفس مفهوم الوجود بل الموجود والمعدوم كما لايخفى . ولايخفـى ان مفهوم الانسان ليس بحقيقة الانسان التى يترتب عليها آثارها حيث يكون جسماً نامياً متغذياً وحيواناً يحسّ و يتحرك، ناطقاً يتكلم ويدرك الكليات، و من قال بخلاف ذلك فقد كابر وعارض البداهة واثبت لنفسه السفسطة

کمالایخفی .

فهی لیست بحسب نفسها ومن حیث هی الاهی ، لاموجـودة ولا معدومة ، فمناطالموجودیة والوجود فیها امر خارج عنها ای‌عن انفسها بالضرورة ، وهو یجب ان‌یکون موجوداً بنفسهـا والالتسلسل الـی اللانهایة ، والمعانی و مفاهیم الاشیاء انما توجد بضرب من‌الاتحـاد ، لأن‌مصداق معنی ماومفهوم ماوما یصدق هو علیه یجب ان یتحد معـه فی‌الوجود ، فان مفادالحمل و الصدق فی‌القضایا المتعارفـة انماهـو الاتحاد فی‌الوجود لاغیر بالضرورة . فظهران مناط الموجودیةوالوجود لیس من سنخ المفاهیم والماهیات الکلیة الطبیعیة التی یقال فی‌جواب ماهو و من جهة انها یقال فی‌جواب ماهو ، ولیست هی بحسب انفسها مناط الموجودیة والوجود و یقال‌للکلیات الطبیعیة‌انها ماهیات الذوات الامکانیة وحقائقها و ذواتها التی توجد فی‌الذهن بکنهها وانفسها ، و یقال، ان‌حیثیّة الموجودیة ومناط الوجود زائده علیها ومغایرة لهاحیث قالوا: ان‌وجود الممکن زائدعلی‌ذاتها، و وجود الواجب عین ذاته، والا فمفهوم الوجود و الموجودیة بل مفهوم الموجود زائد فی‌الکـل‌کمـا برهن فی موضعه ، و ظهر من هذا البیان الذی اظهرنا و اظهرممااظهرنا، ان مناط الموجودیة و مصداق مفهوم الوجود مطابقة و ماینتزع مفهوم الوجود منه لیس نفس المفاهیم و المعانی الکلیة بل‌افرادها الخارجیة و ذواتهاالعینیة ، فثبت ان ذواتها العینیة و افرادها و حقائها الخارجیة کمایکون افراداً لها یکون افراداً لنفس الوجود ، اذ مفهوم الوجـود منتزع منهاکما ینتزع سائر المفاهیم و المعانی الکلیة . فان زیداً مثلاً کما ینتزع من نفس ذاته العینیّة بذاتها و بنفسها من دون ضمیمة اصلاً مفهوم الانسان و معناه الکلی ، فکذلک مفهوم الوجود،کما اظهرنا و

اوضحنا ، فكما يحمل و يصدق عليه مفهوم الانسان صدقاً بالذات باعتبار انه منتزع من نفس ذات زيد بالذات كما اظهرنا، فكما يكون زيد لمجرد هذا فرداً حقيقياً لمفهوم الانسان و معناه الكلى و مصداقاً تحقيقياً له و مطابق احكامه ، فيجب ان يكون زيد بعينه كذلك بالنسبة الى مفهوم الوجود لاشتراك العلة، و تحكم التفرقة . وكما يكون زيد بعينه مصداقاً بالحقيقة لمفهوم الموجود المشتق و فرداً له بالذات بالبداهة ، فكذلك يجب ذلك بالقياس الى نفس مفهوم الوجود الذى هو مبدأ الاشتقاق من دون التفرقة للعلة الجامعة و البرهان الاستوائية .

[اقامة البرهان العرشى على اصالة الوجود و وحدت حقيقته]

فاذا تحققت بحقيقة مااظهرنا وحققنا ، فاعلم ان المراد باصالة الوجود فى الموجودية و المجعولية انما هو هذا ، فكما يكون لمفهوم الموجود والثابت و مارادفهما افراد حقيقية خارجية ، فكذلك لمفهوم الوجود و الثبوت و مرادفاتهما بلاشائبة شك و لاريبة ريب . و مضايقة عرف اللغة و علم الأدب عن اطلاق لفظ الوجود على ذات زيد و غيره ، لايعارض البرهان ، فان البرهان انما هو المتبع ، فان حقائق الأشياء لايقتنص من الاطلاقات اللغوية اوالاصطلاحات العامية حسب عادة العرف و مع هذا لامضائقة فى ان يكون الاطلاق اللّفظى مجازاً لغوياً و تجوّزاً عامياً ، اذلاكلام لنا فى الألفاظ و حقيقتها و مجازها ، بل مقامنا تحقيق حقائق الأشياء على ماهى عليه فى الواقع ، و بيان حقيقة عرف البرهان و مجازها ، و هذاكما ترى منافى جانب احوال المبدأ الأول تعالى واسمائه الحسنى و صفاته العليا حيث نضطرّ الى ارتكاب الخروج عن آداب عرف اللغة و الأدب كلاً وجلاً حسب اضائة بيضاء البرهان و انارة قمراء

العرفان .

تنقیح و توضیح

و من الواضحات البیّنات ان مناط رفع العدم عن الاشیاء انما هو ینافی عدمها بالذات ، و ما ینافی العدم بالذات لیس بالضرورة الا الوجود و ان الوجود انما هو بالحقیقة رفع العدم ، کما ان العدم هو رفع الوجود بالحقیقة ، و من ثم قالوا : ان تقیض الشی انما هورفعه ، فموجودیة الاشیاء انما یتحقق بالحقیقة بما یرفع به عدمها و مایرفع به عدمها انما هو نقیض عدمها لاغیر و نقیض عدمها لیس الاالوجود . فکل شئ غیر الوجود انمایوجد بالوجود الذی به یرفع عدمه و ما به‌یرفع عدم الشئ و یصیربه‌موجوداً، یجب ان‌یکون موجوداً بالحقیقة والالکان لیساً بحتاً و معدوماً صرفاً بالضرورة لامتناع ارتفاع النقیضین ، فکیف یتصور و یتحقق مابه‌یرفع العدم ، فان العدم الصرف لاینافی العدم ولایرتفع به ، والایلزم ان یکون العدم نفس مایرفع به العدم وکون الشئ نقیض نفسه و رفع‌ذاته فهذا سفسطة، بل‌یلزم ان‌یکون عدم الشئ وجوده وهذاسفسطةبالضرورة فالوجود الذی به‌یرفع العدم و تصیرالاشیاء به موجوداً لایتصور ان یکون معدوماً اصلاً ، بل‌هو موجود بالحقیقة و غیره من المعانی و الماهیات التی یکون طائفة منها ماهیات الذوات الامکانیة و ذوات الموجودات العالمیة التی یزید وجوداتهاعلیهاکما اومأنا انما یوجد به حتی نفس مفهوم الوجود والموجود بل مفهوم العدم البحت و المعدوم الصرف اللّذین لاحظّ لهما من الوجود الا فی الذهن مع‌کونهما مفهومی العدم البحت والمعدوم الصرف . و من هنایظهران‌مفهوم الشئ لیس حقیقته التی یترتب علیها الآثار ، والایلزم ان‌یکون المعدوم الصرف و

اللیس الساذج البحت الذی لاحظّله من الوجود اصلاً موجوداً فاذا تحققت بما حققناه ، فاعلم ان الوجود الذی یوجد بنفسه الکان موجوداً لنفسه بمعنی انه لایحتاج فی تنفس نفسه و تذوت ذاته الی الغیر اصلاً فهو واجب الوجود بذاته و لذاته ، والافهوالممکن لذاته الذی الـذی یوجد بنفسه لالنفسه ، بمعنی انه فی تذوت ذاته یحتاج الی الخارج عن ذاته المذوت لذاته المقوم القیوم لنفسه المقیم لها. فلایلزم انیکونکل وجود اذاکان الوجود موجوداً بنفسه و بذاته واجباً بالذاتکما توهمه الشیخ الاشراقی واورد علی القائلین باصالة الوجود ، حیث قال:لوکان الوجود موجوداً ، فاما انیوجد بوجود زائد علیه عارضلـه فیلـزم التسلسل ، اویوجد بنفسه ، فیلزم ان یکونکل وجود واجباً بالذات ، فانالواجب مایکون موجوداً بذاته لابغیره .

والجواب ، ان الواجب مایکون موجوداً بذاته و لذاته بـالمعنی الذی سلف .

وجه آخر

ان الوجود الذی یوجد بنفسه ویوجد غیره به و یرفع بنفسه عدم نفسه و یرتفع العدم عن غیره به ، اما ان یرتفع به عدمالأشیاءکلهـا و ینافی بنفسه عدمالاشیاء رأساً و یسّد به جمیع انحاء العدم و یمتنع ، ام لا ؟ !

والاول هوالله الواجب والثانی هوالممکن المفتقرالیه عما سواه والوجود المفتقر بالذات الموجود بنفسه لالنفسه انما یفتقر الی الوجود الغنی بالذات فی تذوت ذاته و تنفس نفسه الیه ، والمفتقر فی ذاته الی شئ انما ارتبط الیه فیذاته و بذاته لابامرزائد علی ذاته ، والمرتبط الی

انشئ بنفس ذاته هو مجرّد الارتباط لاغير ، اذغير الارتباط الى الشئ انمايرتبطاليه بالارتباط، والارتباطمرتبطةبذاتهلابارتباطزائد علىذاتهكما لايخفى على اولى النهى . و منهنا قالوا : ان المضاف بالحقيقة نفس الاضافة . وقالوا ايضاً : الاضافة انما هو المضاف الحقيقىكالأبوةوغيرها اى ذا الاضافة كالأب هوالمضاف المشهورى ، و حملمفهوم المضاف على المشهورى انما هو بضرب من المجاز و على الحقيقى علىالحقيقة، و عنوامنه ، ان المشهورى بالعرض ، وان الحقيقى انما هوالمضاف بالذات و الحقيقة ، و لهذا سميًا بالمشهورى و الحقيقى .

تنبيه نورى

و اذا تعلمت بهذا و اعلم ان الوجود انما هو الظاهر بالذات و غيره منالمفاهيم لايظهر الا به،كماانه الموجود بالذات و غيره من المعانى لايوجد الابه، اذنفس مفهوم لفظ الظاهر و المعلوم و الظهور و الانكشاف و مايرادفها من الالفاظ ليس بظاهر ولا معلوم بالحقيقة ، ولاظهور وانكشاف بالذات ، بل مصداقاتها و حقائقها التىهىوجودات و موجودات بالذات،كما ان مفهوم الانسان ليس بانسان بالذات بل حقيقة الانسان انماهى وجوده الذى يوجد مفهومالانسانبه فىالخارج، و هكذا شأن المفهومات والمعانى .

فظهرما اظهرنا ، ان الحقايق الوجودية والوجودات بما هىوجودات حقيقية و موجودات بالحقيقة ، انوار بالحقيقة و حقائق نورية . اذالنور ظاهر بذاته و به يظهر غيره . و ليسكذلك (حسبما اظهرنا ـ انالوجود الذى حققنا انه موجود بالذات و به يوجد غيره منالمعانى والمهيات) مفهومالنوروالضوء والضياء والسناء الذىيصدق علىالانوارالحسيّةوغير

الحسیّة التی یکون منها العلوم والصور العلمیة ، فبالوجود الذی اوجد الله‌تعالی الأشیاء اظهرها ، و ایجاد الأشیاء انما هو بالحقیقة اظهارها و اشراق النور الأول والنور الأزل علیها .

تفریع نوری

فرحمته التی وسعت‌کلشئ و هی نوره الذی ظهر به‌کل ظل و فیئ، انما هی وجود الاشیاء الذی به اوجدت و وجدت واظهرت و ظهرت وهی اشراق نور الازل علی الأشیاءوایجاد الحق لها و هی نورالابداع والصنع الأول‌کما وردعن الرضا علیه‌السلام ــ الذی هو نور نبیّنا ص، الذی صدر من‌النور الاول قبل سائر الاشیاء و هی مشیته التی خلقها الله‌تعالی بنفسهاو خالق الاشیاء بهاکماورد فی‌الکافی لشیخنا الکلینی ، رض ، و هی‌کلمة‌الله العلیا و الکلمة الاولی التی قال فی حقها : « اذا اراد شیئاً ، ان یقول‌له‌کن... » و «کن» انما هی‌عالم الأمر وهو غیر عالم الخلق ، ألاله‌الخلق والامر .

قوله : «فیکون» یشیر الی الخلق. و قدمرمنا و قدمنا، ان‌المعلول بالذات المفتقر فی‌ذاتة المرتبط بنفسه الذی هو الوجود الامکانی طرآ، و یعبّر عنه فی عرف طائفة بالنفس الرحمانی و هی الرحمة الواسعةالتی تکون عین الارتباط فان المرتبطه بالذات انما هو الارتباط و ذوالارتباط الذی یزید علی ذاته الارتباط ، انما یقال له ، المرتبطوالمنسوب و المضاف و غیرها من المرادفات علی الشهرة لاعلی الحقیقة ، و هکذا التحقیق فیماضاهاه‌کما حقق فی محله . و قد تقدّم ان النسبة بماهی نسبة لیس بشئ ، فانها نسبةالشئ‌الی الشئ وربطالشیءالی الشئ‌اونسبة المحمول الی الموضوع اذاحکم علیه او به صارت طرفاً للنسبة و خرج

عن ان یکون نسبة .

وهذه حسبما اظهرناه انما هی منزلة المعانی الحرفیة ، وبهذا السند العالی الشریف اللّطیف صارت الأفعال الناقصة من باب الحروف وعدّت منها و انکانت من حیث البناء والصورة والصیغة والهیئة من باب الافعال، و نفس الافعال الحقیقیة صارت برزخة بین الأسماء والحروف .

تفصیل فیه تحصیل

فالکون المسّما بالکون التام عند علماء قشر الأدب المسمی بالکون الحقیقی عند اصحابنا الذی هم اولو الالباب ، و حقیقة الوجود و الوجود بالحقیقة المسَّما بحقیقة الشیئیّة فی لسان ارباب العصمة مختص بذات الله تعالی ، اوالکون المسمی بالکون الناقص فی عرف ظهر الادب المسمّی بالکون الاضافی والاضافة الاشراقیة و الوجود الارتباطی و ارتباط الوجود الحقیقی ، و نسبته الی ماسواه فی عرف العرفان و البرهان المعبر عنه بالرحمة الواسعة والمشیّة الفعلیة و النسبة الاستوائیة التی یکشف عنها قوله ، عز من قائل ، الرحمن علی العرش استوی . انما هو مایوجد به الاشیاء مماسوی الله تعالی و هو وجودها و حقائقها العینیّة و ذواتها الحقیقیة التی یترتب علیها آثارها و احکامها وهو فی کل شیء مما سواه بحسبه ای بحکمه و حاله . فالاشیاء العالمیة و الذوات الامکانیة کلها امریة کانت او خلقیة ، غیباً او شهادة ، ملکوتیة او ملکیة ، روحانیة ام جسمانیة ، جوهریة و عرضیة و دنیویة و أخرویة غیر موجودة فی الواقع و نفس الأمر ، عیناً ام ذهناً، الا بهذا الکون الاضافی النسبی الناقص الغیر الحقیقی و الوجود الارتباطی و ارتباط الوجود الحقیقی عزّ اسمه ، و انتسابه الی الأشیاء

التی هی المهیّات الکلیة حسب عرف الحکماء والأعیان الثابتة بلسان العرفاء و الذوات الامکانیة التی یزید علیها وجودها بما هو ارتباط و نسبة حسبما اظهرنا ، لایتصور ولایعقل ان یحمل و یحکم علیه بأنه شئ او موجود او غیرهما من الأحوال ، لخروجه عن کونه نسبة وارتباطاً لاستلزامه الحکم علیه او به ان یکون طرفاً للنسبة لا نسبة و هف.

ایماء نوری

و بهذه اللطیفة الدقیقة الشریفة ، قالت الطائفة المحقة من اولیاء الحکمة النضیجة : ان الممکنات لاوجود لها بالانفراد والاستقلال ولا شیئیة ولاقوام ولاتقوّم ــ ولا حول ولا قوة الا بالله ــ کما یقال ان الحروف لایستقل بالمفهومیة ، وهو حیات کل شئ ، کل شئ قائم به وکل شئ موجود به و نعم ماقیل نظماً فی الفارسیة :

ره عقل جز پیچ درپیچ نیست — برعاشقان جز خدا هیچ نیست
توان گفت این[1] حرف باحق شناس — ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس اسمان وزمین چیستند — بنی آدم و دیو و ددکیستند
بگو، آنچه بینی توزان کمترند[2] — که با هستیش نام هستی برند

و بهذا الوجه الوجیه فی وجه یقال : «الا کل شئ ماسوی الله باطل»

تبصرة نوریّة

و من البیّن فرق بین ان لایتصوّر منا الحکم علی شئ بأنه شئ او موجود مثلاً و بین ان لایکون شیئاً فی نفسه بوجه من الوجوه اصلاً ، بأن یکون باطلاً بحتاً وعدماً محضاً ، اذ الحکم والتصدیق ضرب من

---

۱ ــ این نکته با حق . . . ۲ ــ همه هرچه هستند از . . .

العلم والادراك والوجدان . و من الشايعات الذايعة و المشهورات الواضحة ، ان عدم الوجدان لايوجب ولايستلزم عدم الوجود ولايدلّ به عليه ، كما اننا لايمكننا ادراك كنه الحق المطلق الذى احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار ، ما عرفناك حق معرفتك . ولايوجب هذا ان لايكون الله تعالى موجوداً ، بل يدل على انه تعالى وجود بحت و موجود صرف فى الموجودية و سائر كمالات الموجود بماهو موجود، كالعلم والقدرة والحيوة وماضاهاها . فانه لما كان وجوداً بحتاً غير محدود اصلاً و موجوداً قوياتاماً فوق التمام ، غيرمتناه فى قوةالوجود ولايمكن ان يحضر ويتعقل لنا بكنه ذاته ، والا يلزم ان يكون وجوداً محدوداً ناقصاً فى كمال الموجودية ، لأن كل ماتتعقله و يحضرلنا و يظهر عندنا ، يكون امراً محدوداً مخلوقاً مثلنا ناقصاً مردوداً الينا . فاذا قلنا، ان المعنى الحرفى غير مستقل بالمفهومية لايلزم من قولنا هذا ان لايكون للحرف معنى اصلاً وكان الحرف من حيث المعنى عدماً بحتاً اوكان ولم يفهم اصلاً ، فان نفى الخاص لايوجب نفى العام و سلب المقيد لايستلزم سلب المطلق رأساً ، وكذلك اذاقلنا، ان الممكن ليس له وجود بالإنفراد، او لايكون موجوداً عليحدّه وبالاستقلال ليس معناه ، انه يكون عين الواجب و متحد به فى رتبة الوجوه ؛ بمعنى ان الانسان مثلاً يكون موجوداً بالوجود البحت الواجبى وكائناً بالوجود الحقيقى الذى هو نفس ذاته وكنه حقيقته ، بحيث يحمل عليه معنى الانسان بهو هو ويطلق عليه تعالى لفظ الإنسان كما يحمل عليه مفهوم كلمة الجلالة و يطلق عليه لفظها وكمايحمل او يطلق عليه سائر الأسماء الحسنى ، فان مفاد الحمل اى الحمل الشايع الصّناعى هو الاتحاد فى الوجود ، فان هذا مما لايتفوّه به عاقل ولا جاهل، كيف لا، والمحتاج الصرف كيف يمكن ان يكون

غنياً بحتاً ، والبينونة بينهما بينونة صفتية لااتم منها فيالبينونة ، فان الغنا انما هو سلب الاحتياج وعدمه او بالعكس ، والنقيضان لايجتمعان من جهة واحدة ، و هذا اول الأوليات الفطرية ، و هذا بعينه كما اذا قلنا ، ان الحرف لايكون له معنى فهم بالانفراد ، اولا يكون له مفهوم عليحدة وبالاستقلال ، ليس معناه ، ان المعنى الحرفى انما هو بعينه المعنى الاسمى مثلاً ، وليس مافهم من كلمة من مثلاً فى ـ سرت من البصرة الى الكوفة ـ غير ما فهم من كلمة البصرة ، او السير اوفاعل السير اصلاً ، و هذالايكون إلاسفسطة بلا خفاء، بل معناه البرهاني والمقصود العرفاني منه ، ان الممكن لمالايمكن انيكون موجوداً بالوجود التام الحقيقي، ولم يتصور انيكون شيئاً بحقيقة الشيئية ، بل يجب انيكون موجوداً بالوجود الاضافي الاشراقيوكائناً بالكون الناقص الضعيف الظلّى الارتباطى ، و شيئاً بشيئيّة الاضافية أى بنفس الاضافة المسماة بالاضافة الاشراقية والشيئيّة الظلية الغير الحقيقية ، فلايكون شيئاً حقيقياً سوى الواجب تعالى عنالشريك والشيئية علواًكبيراً. ولماكان شيئاً نسبياً اىنسبة والنسبة بما هى نسبة ليست شيئاً (بشئ) ولايمكن ان يقال انه شئ سوىالله لانه شئ و ليس بسواه ، فهذه السالبةالبسيطة التى تصدق بانتفاء الموضوع رأساً . و بهذا الوجه اللطيف الوجيه الشريف قيل نظماً :

غيرتش غير در ميان نگذاشت   زين سبب عين جمله اشياشد[1]

تذكرة فيها تبصرة

وانما قلنا: انهذه السالبة بمنزلة السالبة البسيطه التى...، ولم انها

---

١ ـ زين سبب اصل جمله اشيا شد .

انماهی بعینها ، فان الموضوع فی هذه السالبة التی‌کنا فیها انماهوشیء وما هو بشیء .

والسرفیه ، ان النسبة والظل لمّاکان ضرباً من ضروب مطلق الشیء والشیء المطلق ینقسم الی الشیءالنسبی والظلّی والی غیره‌من‌الحقیقی، فکانت هی بهذا الوجه شیئاً ، ولمالم‌تکن‌النسبة‌بماهی نسبة وظل‌الشیء بماهو ظلّ الشیء شیئاً ، فلیست بشیء .

سئل عن بعضهم « علیهم‌السلام » عن الأظلّة ، أهی بشیء اولیس بشیء ؟ الم ترالی ظلّك ، انه شیء و لیس بشیء . هکذا خطرالخبر بالبال فی‌الحال و لعلّه هکذا ولعلّه لم‌یکن هکذا . . . فانه علی‌الاجمال نصّ فی‌المقال علی ماخطر بالبال ـ تمّت ـ[1].

---

۱ ـ مراد از اظلّه عالم اعیان ثابته و حقائق امکانیه است از این باب‌که اعیان ظلال اسماء و اسماء ظل ـ ذات حقند ، و از امام سئوال شد «کیف‌کنتم فی‌الاظلة . . . » جواب فرموده‌که:کنااشباح نور...» ملاك تعبیر باظلّه در حقائق خارجیه نیز موجودست چه آنکه باصطلاح اهل حق عالم اظلال وصوروظهورات اعیانند و اعیان صور و ظهورات و اظلال اسماء و بالأخره اسماء الهیه جلوه و ظهور وصورت ذات و ذات غیب محض است و اسماء به فیض اقدس ظاهر و اعیان بفیض مقدس متحقق درخارجند .

وقد فرغت من استنساخ هذه الرسالة و تصحیحها اواخر لیلة العاشورا، سنة ۱۳۹۸ من الهجرة المحمدیة فی المشهد المقدس والحمدلله علی حصول ما اردنا و صلی‌الله علی محمد و آله صلوة نامیة دائمة وانا العبد الفقیر المحتاج الی‌الله الغنی الدائم سید جلال‌الدین الموسوی الآشتیانی المرحوم المبرور سیدعلی غفرالله ذنوبهماوحوسباحساباً یسیراً.

بسم‌الله خیر الاسماء

لمّاكان الافتتاح بمالایتّم المهّم الابه متحتماً ، والابتداء بماينتفع به فی‌اتمام المرام‌مهتما ، فليعلم ان هيهنا اموراً واصولاً لابدمن تمهيدها و تشييدها :

فمنها ـ ان الشيئيّة عند عرف العرفان عـلى وجهين : ثبوتية و وجودية .

والمراد من الشيئية الثبوتية ، والشئ الثبوتی الشيئيّة المفهوميّة، والشئ المفهومی، والوجودية والوجودی بخلافهما، فان‌العقل‌والوجدان يشهدان و يقولان ، ان فی‌الواقع المطلق شيئاً لايكون بالنظر الى نفسه مع قطع‌النظر عمّاهو خارج عنه ابياً عن الصدق على الكثيرين ، وليس بمجرّد ملاحظة نفسه الا امراً مبهماً محتملاً للكثيرين ممكن الصـدق عليها ، و يوصف نفسه بالكلّی ، ای‌الموصوف بالكليّة ، و يعبّر عن وصفه الذی هو ذلك الإمكان بالكلية ، و هذاالنحو من الشئ والشيئية سمّيناه بالشئ المفهومی و الشيئيّة المفهومية ، و سمّوه بالشئ الثبوتی والشيئية الثبوتيّة . و من ثمة قديقال فی عرفهم : السمع الثبوتـی و البصر الثبوتی والانسان الثبوتی مثلاً ، كماقالوا: سمعت الاشياء قبل وجودها بالأذن الثبوتيّة و ابصرت بالابصار الثابتة او بالسمع الثبوتی و البصر الثبوتی . وان فی‌الواقع المطلق شيئاً بخلاف ذلك، ای لايكون

بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عنه الا آبياً عن الصدق على الكثيرين ، وليس مجرّد نفسه الا محوضة حيثيّة ذلك الابــاء و مجرد ذلك الامتناع ، فحقيقته حقيقة الـجزئية الحقيقية والتشخص و التعيّن بمعنى الاباء عن الحمل على الكثيرين والامتناع عن الصدق عليها، و هو ممتنعة الصدق على الكثيرين بنفسه . وما هو بخلافه ، اى القسم الاول الذى هو بمجرّد نفسه ممكن الصدق عليها لايصير جزئياً حقيقياً شخصياً متعيناً ممتنع الصدق على الكثيرين الا به . وهذا النحو مــن الشئ والشيئية ، سميّناه بالشيئيَّة الوجودية والشئ الوجودى، وسمّوه بالوجود واقاموا البراهين القاطعة على انّه الموجود بالحقيقة وماهو بخلافه اى الشئ المفهومى ، انما يصير موجوداً به بالعرض ، كماانّه يصيربه متشخصاً وامراً شخصيّاً بالعرض ، وهذا ظاهر جداً.

و منها ــ ان الشئ المفهومى و مفهوم الشئ ليس بحقيقة ذلك التى يترتب عليها آثار ذلك الشئ واحكامه . مثلاً: مفهوم الانسان والفرس والفلك والملك و النار والماء ، ليس بحقيقة الانسان التى يترتب عليها آثار الانسان واحكامه الخاصّة به كالنطق والتعجب والضحك والكتابة والتعلم والتفكر مثلاً، وكذلك فى بواقى تلك الامثلة مثلاً مفهوم النار الذى اعتبر، وانتزع من النار العينية ، ليس هو بعينه حقيقة النار التى تحرّ و تسخّن و تحيل وتحرق و تحيل الاشياء التى لاقتها الى نفسها تلظها و تصورها ؛ و هذا واضح لاخفاء فيه . و من هنا قالوا : مفهــوم الشئ انما هو ذلك الشئ بالحمل الاولى الذاتى[1] لا بالحمل الشايع الصناعى.

---

١ ــ و ان استثنوا بعض المفاهيم ، وقالوا الا مفهوم الشئ المطلق ، فانه كما يحمل على نفسه بالحمل الاوّلى كذلك يحمل على نفسه بالحمــل المتعارف ؛ وكذلك فى امثاله الممكن العامى و الممكن الخاصى و هذا ←

و مرادهم ، ان مفهوم الشئ انما هو نفس مفهومه لامصداقه و حقیقته وذاته العینیة الشخصیة التی تتصف بآثاره واحواله واحکامه و یحمل علیها مفهومه حمل الکلی علی شخصه و مصداقه و فرده ، و حمل عنوان الشئ علی حقیقته . وانما سمّوا حمل المفهوم علی نفسه حملاً اولیاً، لبداهة هذا الحمل ، واولیة هذاالحکم ، و ذاتیاً ، لانحصار هذا الحمل فی الذاتیّات ، ولایتصور فی العرضیات . مثلاً: یقال ، مفهوم الانسان نفس مفهوم الحیوان والناطق ، ولایمکن ان یقال : مفهوم الانسان نفس مفهوم الکاتب والضاحك،کمالا یخفی . ومناط هذا الحمل هوالاتحاد فی المفهوم ، و سمّوا حمل مفهوم الشئ علی حقیقته العینیّة وشخصیته العینی حملاً شایعاً و متعارفاً اوصناعیاً ، لشیاعه وشیوعه ، و وجه الشیوع واعتبار اهل العرف له ، ای اهل عرف البرهان والنظر واصحاب صناعة العلم والاعتبار ، مس الحاجة الیه کثیراً وتوفّر الدواعی الیه توفراً شدیداً. اذحمل کون نفس مفهوم الشئ نفس مفهوم الشئ ضروری ّاولی حملها[حملاًلایفید ظ] لایفید فائدة عند اهل الاعتبار والنظر ، بخلاف خلافه،کمالایخفی علی اولی النهی ، فان الاحکام النظرّیة التی مسّت الحاجة الی التعرض لها منحصرة فی الحمل الشایع المتعارف الصناعی .

و منها ــ ان الوجود والعدم نقیضان ومتناقضان بالذات لابالعرض، وکل متناقضین بالذات لابالعرض یکون کل منهما رفعاً للآخر و منافیاً له بالذات لابالعرض ، لأن نقیض کل شئ رفعه ،فالوجود والعدم یکون کل منهما رفعاً للآخر ، منافیاً له بالذات لابالعرض.

→

وان کان کذلك ولکن عندی نظر دقیق لطیف فی امر هذا الاستثناء . (منه دام ظله العالی) چون این رساله را زمان آخوند نوری کاتب استنساخ نموده در حواشی بعد از (منه) دام ظله ، آورده است .

والمراد من قولنا : بالذات ، فی‌امثال هذا المقام ، ان یکون حیثیّة ذات الوجود مثلاً و مجرد حیثیة نفسه مع قطع النظر عن‌کل ماهو خارج عنه ، بعینها حیثیة المنافاة والرافعیة والمناقضة للعدم ، وکل ماهوخارج عن‌حاق نفس الوجود مثلاً،فهولایرفع العدم ولاینافیه بالذات وبالحقیقة بل بالعرض و بتبعیّة الوجود . و من هیهنا قالوا : ان تقابل السلب والایجاب بالذات انما یکون بین امرین یکون مفهوم احدهما بعینه رفع الآخر. ای‌لامفهوم له سوی‌کونه رفعاًللآخر ؛ ولاجل ذلك لایتحقق هذا التقابل الابین شیئین والحصر بینهما لامحالة عقلی لایسع العقل تجویز واسطة بینهما .

و منها ــ ان‌کل ماهو بالعرض،ای‌کل‌حکم وحال ثابت لشئ‌بالعرض و بتبعیّة شئ ، لابدّ فیه من ان ینتهی الی شئ یکون ذلك الحکم ثابتاًله بالذات و بالحقیقة ، فان التبعیّة یلزمها المتبوعیّة ، والتابع من حیث هو تابع لابدله من متبوع لمکان التضایف . و من‌هنا قالوا : ان ما بالعرض مشتبه بما بالذات دائماً ، وان الشئ الذی یکون له الحکم بالعرض لابالذات ، فهو بحسب نفسه و فی مرتبة ذاته خال عن ذلك الحکم بالحقیقة غیر واجد له بالذات ، و ماشمّ فی مرتبة نفسه ومن‌حیث ذاته رائحة ذلك الحکم ، و ذلك الحکم انما هو ثابت و متحقق فی مرتبة ذات المتبوع ، والموصوف بذلك الحکم حقیقة انما هو نفس ذات المتبوع لاغیر ، فان المتبوع بالمعنی المراد هیهنا ماهو متصف بذلك الوصف بمجرد ملاحظة ذاته مع قطع‌النظر عن‌کل ماهو خارج عن حاق نفسه ، فحیثیّة ذلك الوصف بعینها حیثیة ذات الموصوف‌به فی مرتبة ذاته ، وظاهر ان مرتبة ذات التابع المفروض خالیة عن مرتبة ذات ذلك المتبوع المفروض غیر واجدة ایاها منفصلة ایاها ، وان‌کان ضرب

من الاتصال بينهما . و مثاله فی المشهور و عند نظر الجمهور، کون جالس السفينة متحرکاً بالعرض ، ای بتبعيّة السفينة المتحرکة فی البحر ، فالجالس ماشمّ رائحة حرکة السفينة بحسب نفسه بالحقيقة ، فانه ساکن بالحقيقة فی مکانه الذی جلس فيه ، وانما يحرك بالعرض و لضرب من المجاز . واما مثاله عند النظر الخاصی، کون الجسم اسود مثلاً، فان البرهان يحکم بان ماثبت له السواد بالحقيقة انما هو نفس السواد لاغير، فان الشیء غير خال عن نفسه البتّة و واجد اياها غير منفك عنها ، واما الجسم فهواسود ، ای ماثبت له السواد و وجده بالعرض لابالذات و الحقيقة ، فان مرتبة ذات الجسم خال عن السواد ، والسوادية ، و حيثية ذاته غير حيثية السواد ، منفصلة عنها ، وان کان بينهما نحواً من الاتصال الذی يصحح ان يحمل احدهما علی الآخر بالاشتقاق والتوسط، ای توسط ذو ، وهذا التوسط يرجع عند البرهان الی التوسط فی العروض بالمعنی المحرّر المراد هيهنا ، و هو غير التوسط فی الثبوت کماهو المشهور و عليه البرهان . ولکن هذا القدر من الاتصال و الارتباط لايصير ذات الجسم واجداً للأسودية من حيث نفسه و فی مرتبة ذاته، بل يصير اسود بضميمة السواد الذی قام به وعرض له ، فالضميمة بوجدان السواد فی مرتبة نفسها اولی واحق من ذات الجسم بمعنی انه الاصل فی ذلك الوجدان والجسم تبع له بالضرورة ، فان مابالعرض يجب ان ينتهی الی مابالذات.

تنبيه

هذا الذی اظهرنا و اخبرنا من عند البرهان واصحاب المعرفة ، لاينافی کون الأسود حقيقة فی الجسم و مجازاً فی السواد عنداصحاب

اللغة و عرف العربيّة ، بل انما عرفنا عرف البرهان و عرف العقل و العرفان . قالوا : العلم بحقايق الاشياء [لا]يقتنص من اللغات .

و منها ــ ان النسبة بين الشيئين والارتباط بين الطرفين خارج عنهما ليس بشئ منهما لضرورة من الفطرة ، فالنسبة بماهى نسبة ومادام كونها نسبة ، لايمكن ان يحمل عليها شئ اصلاً، بل لايحكم ، عليه ولا به ، اصلاً، حتى نفس النسبة ، اذلوحمل عليه شئ او حكم به على شئ ، فصار طرفاً للنسبة موضوعاً فى القضية او محمولاً وخرج عن كونه نسبة بين الشيئين و ارتباطاً بين الطرفين ، اى طرفى الموضوع و المحمول . فالنسبة بماهى نسبة و مادام كونها نسبة لاخبر عنها ولابه ، انما هى آلة الاخبار عن الشئ و به الشئ [وبالشئ ظ] ولايلتفت اليها بالذات ، ولا يقصد بالقصد الاول، واستخرج من هيهنا المعانى الحرفية الغير الاستقلالية، فانها كلها معانى نسبية وادوات ارتباطية يتعرف بها احوال الاشياء غير ملتفت اليها اصلاً، اذ التفت اليها [اذا التفت ... ظ] لخرجت عن حدود الحرفية و دخلت فى بقعة الاسمية . وان النسبة تنقسم حسب انقسام الشيئية بحسب الاول الى ماهى من سنخ الشيئية المفهومية والى ماهو بخلافها اى الوجودية ، والنسبة والارتباط المفهومى المطلق من جملة ما اندرج تحتها الأجناس العالية النسبية السبعة العرضيّة التى تكون منها مقولة الاضافة المعروفة ، و هى غير الاضافة المطلقة ، بل جنس من اجناسها السبعة، كمافصّل فى محله . و اما النسبة الوجودية ، اى الوجود الإرتباطى ، فهى الوجود الذى يفتقر فى تقوّم نفسه و تذوّت ذاته الى ماهو خارج منه مقوم و مذوت لذاته ، فهو بنفسه متعلق بفاعله مرتبط بجاعله ، لابارتباط زائد على ذاته عارض لها ، وكل مرتبط بذاته اى فى مرتبة ذاته الى شئ ، لايكون الا نفس الارتباط ، لان غير الارتباط ،

انما یرتبط الی الشیٔ‌بعروض الارتباط له ، واما نفس الارتباط‌فهومرتبط بنفسه . و من هیهنا قدقسموا المضاف الی المشهوری و الحقیقی ، و قالوا : ان المضاف الحقیقی ای المضاف بالذات و بالحقیقة ، انما هو نفس الاضافة ، و غیر الاضافة انما یصیر مضافاً بضمیمة‌الاضافة‌وانضمامها الیه و تقییده بها ، فالمضاف‌المشهوری ماشمّ رائحة الاضافة بالذات وبالحقیقة ، واما الاضافة فهو المضاف الحق . و قس علی ذلك فی‌كل المشتقات ، فان الاسود المشهوری انما هو الجسم بضمیمة السواد و انضمامه الیه ، والاسود الحق الحقیقی ، انما هو نفس السواد ، ولا یستعبدن ذلك ، فان الاسود مثلاً کما مرّ‌الایماء الیه ما وجد السواد و السواد واجد نفسه غیر فاقد نفسه ، لامتناع خلوّ‌الشیٔ عن نفسه و غیر السواد انما یجد السواد بانضمام نفس السواد الیه ، فالسواد اولی و احق فی هذا الوجدان ، لانه الاصیل فیه والاصالة فی وجدان السواد لنفسه . و من ثمة یقال فی عرف البرهان للجسم ، انه اسود بالعرض و بضرب من المجاز ، وان‌كان الأمر بحسب عرف اللغة واللغویین علی العکس من ذلك.

فانکشف حینئذ ، ان الوجودات العاملیة الامکانیة [العالمیة ظ] عین الارتباطات والانتسابات والتعلقات و الافتقارات ، ای مرتبطات متعلقات فاقرات فی ذواتها بانفسها الی جاعلها القیوم ، تعالی ، و غیر الوجودات الامکانیة الفاقرة الذوات من المعانی و الماهیات الکلیة و الاشیاء المفهومیة ، انما یصیر مرتبطه متعلقة فاقرة الی الحق المقوم المذوت لحقایق الاشیاء بضمیمة تلك الوجودات‌و بالعرض لابالذات و بالحقیقة ، والالصارت تلك الماهیات الکلیة العالمیة والمعانی‌الامکانیة بجواهرها و اعراضهاکلها منحصرة فی مقولة واحدة و هی الاضافة ، ولا

یتصور ولایتعقل تعدد المقولة حینئذ اصلاً، سواءکانت عندالتعدد عشراً،کما علیه المشهور ، ام‌لا، اقل اواکثر،کماذهب الی‌کل ذاهب ، و ذالك بعد ذلك ظاهر جداً .

تتمة نوریة

فالاضافة الوجودیة التی لنورکنه ذاته سبحانه و تعالی الی‌الاشیاء کلها ، و هی لیست الا اول فیض یفیض عنه ، تعالی الیها ، وهی نسبة الاستوائیة و رحمته الواسعة و مشیة الشاملة ، علی ما سیظهر سره الشریف و وجهه اللطیف ، لماکانت لمعة نورکماله ، بهربرهانه و عکس نور جماله جل‌جلاله و اشراق شمس حقیقة نور جلاله و جماله عظمت شأنه علی هیاکل الاشیاءعرفت بالاضافة الاشراقیة و سمیت بها ، فان حقیقة الوجود الحقیقی الحق الغنی المطلق الواجبی ، نور بالحقیقة کماستعلم ، وافاضته علی الاشیاء التی هی نفس‌اضافته‌تعالی الیها ، لیس الاشراق ذلك‌النور الاول علی هیاکل الأشیاء الفاقرة الیها والذوات الممکنة فی ذواتها .

[فی ان الالفاظ موضوعات للمعانی العامّة]

و منها ــ ان تعمیم معانی الالفاظ بقدر مایساعده البرهان فی‌کل مقام مما یعاضده البرهان و یصحّحه و یؤکده و یقتضیه . قال صاحب الصافی ، اعلی‌الله مقامه محاذیاً لماافادفی‌المقام استاده استاد الکل : ان لکل معنی من‌المعانی حقیقة و روحاً وله صورة و قالب ، و قدیتعدد الصور و القوالب لحقیقة واحدة ، وانما وضعت الالفاظ للحقایق و الارواح ولوجود هما فی‌القوالب یستعمل الالفاظ فیها علی الحقیقة لاتحاد مابینهما . مثلاً: لفظ القلم انما وضع لآلة نقش الصور فی

الألواح من دون ان یعتبر فیهاکونها من قصب او حدید او غیر ذلك ، بل، ولا ان‌یکون جسماً ، ولاکون النقش محسوساً او معقولاً، ولاکون اللوح من قرطاس او خشب ، بل مجردکونه منقوشاً فیه ، و هذا حقیقة اللوح وحده و روحه ، فان‌کان فی‌الوجود شئ یستطر بواسطته نقش العلوم فی‌الواح القلوب ، فأخلق به ان‌یکون هوالقلم ـ فان الله علم بالقلم ، علم الانسان ما لم‌یعلم ـ بل‌هو القلم الحقیقی حیث و جدفیه روح‌القلم و حقیقته وحده ،من دون ان‌یکون‌معه ماهو خارج عنه ، وکذلك المیزان مثلاً، فانه موضوع لمعیار یعرف به المقادیر ، و هذا معنی واحد هو حقیقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتی بعضها جسمانی و بعضها روحانی،کمایوزن به‌الاجرام و الأثقال ، مثل‌ذی الکفتین‌والقبان ومایجری مجریهما، ومایوزن به‌المواقیت والارتفاعات کالاسطرلاب ، وما یوزن به‌الدوائرکالفرجار ، و مایوزن به‌الأعمدة کالشاقول، و مایوزن به‌الخطوط‌کالمسطر ، و مایوزن‌به‌الشعرکالعروض، و مایوزن به‌الفلسفةکالمنطق ، ومایوزن به بعض المدرکات‌کالحس و الخیال ، ومایوزن به العلوم والاعمال‌کمایوضع لیوم القیامة ومایوزن به‌الکل‌کالعقل الکامل ، الی غیر ذلك من الموازین . فبالجملة میزان کل شئ یکون من جنسه ، ولفظة المیزان حقیقة فی‌کل منها باعتبارحده و حقیقته الموجودة فیه ، و علی هذا القیاس‌کل لفظ و معنی ، وانت اذا اهتدیت الی الارواح صرت روحانیاً و فتحت لك ابواب الملکوت واهلت لمرافقة الملأالاعلی و حسن اولئك رفیقاً.فمامن‌شئ‌فی‌عالم‌الحس و الشهادة الا وهو مثال وصورة لأمر روحانی فی عالم الملکوت هو روحه المجرد و حقیقته الصرفة . »

اقول : و من هنا قیل : صورتی‌درزیر دارد آنچه‌دربالاستی.

و اليه تنحو المثل الافلاطونية و تنظر ارباب الانواع النورية . و قال : و عقول جمهور الناس فی الحقيقة امثلة لعقول الانبياء والاوليا[1]، و من هنا ينكشف وجه الافتقار الى الحجة حجة العصر عليه السلام و الاضطرار اليه والاستنارة بنور وجوده الفائض جوده على كل موجود مع غيبته الكبرى التى يمتنع فيها لنا درك دولة مشاهدته و ادراك نعمة صحبته والاستفاضة عن خطاب مشافهته ، و تلك الاستنارة منا والانارة منه ، عليه السلام، كالانتفاع بوجود الشمس فی يوم السحاب والاستبصار بنورها فيه فالاستبصارات لارباب الاعتبار والعبرة والاعتبارات لاصحاب البصائر والفكرة لايتصور بصور الاصابة ولايتفق على وجه المطابقة الاباشراق نوره على القلوب و ترشح سحاب علمه على العقول ، بل القلوب والعقول لاصحاب القلوب فی هذه الدورة لايتحصل الا بفضل من سحاب وجوده وافاضة بحر جوده .

وقال قدس سره : فليس للأنبياء والأولياء ، ان يتكلموا معهم الا بضرب الأمثال ، لانهم امروا ان تكلموا الناس على قدر عقولهم ، و قد عقولهم انهم فی النوم بالنسبة الى تلك النشأة ، والنائم لاينكشف له شئ فی الأغلب الا بمثل ، و لهذا من كان يعلم الحكمة غير اهلها رأى فی المنام انه يعلق الدر فی اعناق الخنازير ، الى قوله «قدس سره» فقال سبحانه : واما الذين فی قلوبهم زيغ الآية[2].

---

۱ ـ اقول : و من هنا ينكشف وجه الافتقار الى حجّة العصر (ع) والاضطرار اليه مع غيبته الكبرى التى يمتنع فيها لنا درك مشاهدته و ادراك صحبته والاستفاضته عن خطاب مشافهته وسرّ الانتفاع بنور وجوده وجوده كالانتفاع بنور البيضأ فی يوم السحاب . له .

۲ ـ س۳ ی۵ (فاما الـذين الايـة) ولابدّان ينقل الى آخـره حين ←

و منها ــ انالمراد باصالة الوجود فی الموجودیة اوالماهیة ، لیس الا انماینافی البطلان والعدم اولاً و بالذات و بالحقیقة لابالعرض و نحو من التبعیة ماهو ، اهوالشیٔ المفهومی و الشیئیة المفهومیة التی عرفتها و عرفت شأنها حق المعرفة بنفسه و مجرد ذاته ام‌لا، بل ماینافی العدم والبطلان اولاًوبالذات انما هوامر ماوراء الشیٔ المفهومی و بخلافه[1] الذی عرفته و عرفت‌حکمه ، والشیٔ المفهومی انمایصیرموجوداً ومنافیاً للعدم والبطلان بالعرض و بضرب من المجاز و نحو من التبعیة لذلك الامر ، و من اجل ان ذلك الامر الذی هوخلاف الشیٔالمفهومی و وراءه ینافیالعدم والبطلان اولاً وبالذات و یکون رافعاً و رفعاً لــه بمجرد نفسه و نقیضاً و مناقضاًله بمحوضة ذاته مع قطع النظر عن‌کل ماهو خارج عن نفس ذاته ، یقال له الوجود وانه الوجود ، فان الوجود انما هو نقیض للعدم والبطلان اولاًبالذات و یکون رافعاً و رفعاً له ، وكذلك العدم للوجود ، وکل ماهو غیر الوجود والعدم لایتصــوران یکون بهذا الشأن الا بالعرض و بالتبعیة لها فی المنافاة و المناقضة ، وذلك ظاهر واضح جداً و انکاره فی الرکاکة و القباحة فوق المکابرة والسفسطة ، والتشکیك و التردید فیه لیس الا السفاهةکل السفاهة . و کذلك فیباب اصالة الجعل والمجعولیة ، ایالمجعول اولاً وبالذات و اثرالجعل بالحقیقة أهو الشیٔ المفهومی بنفسه ، ام وراء نفس المفهوم والشیئیة المفهومیة ، وهکذا فیجانب الجاعل وکذلك فیباب اصالــة

←

الاستنساخ والاستکتاب .

۱ ــ و من اجل انه ینافی العدم بالذات و یکون بمجرّد نفسه رفعاً له ونقیضاًله ، یقال لهالوجود فان الوجود هو نقیض العدم و رفعه بالذات لاغیر .

الجزئية الحقيقية و التشخص الحقيقى الذى يعبّر عنه بامتناعه عن الصدق على الكثيرين ، اى الشئ المفهومى والمفهوم الكلى ، هل هو بنفسه يأبى عن الصدق على الكثيرين اولاً وبالذات ، ام غيره ، و امر وراء الشئ المفهومى الكلى ، فهو[1] بنفسه و بمجرد ذاته يأبى عن ذلك الصدق ، و غيره و خلافه اعنى الشئ المفهومى الكلى لايصير جزئياً الا بالعرض و بضرب من تبعية ذلك الامر المتعين بذاته المشخص لماسواه من المعانى و المفهومات الكلية ، فان الكلى بمجرد نفسه و باضافة امثاله من المعانى والمفهومات الكلية و بانضمامها اليه الف الف مرة لايفيد الجزئية الحقيقية اصلاً. ملخصّة بالفارسيّة: نداراز خود واز هزارهزار ندار ديگر مثل خود ، دارا نمی‌توانند شد ، الا اينكه منتهى بشوند بدارای از خود ، وبالذات و غنى من جميع الجهات ، و من ثمّة اشتهرالبرهان المشهور من‌الفارابى فى‌اثبات الصانع تعالى بالأسد الأخصر بالبرهان الاسد والأخصر ، فان مفاده ، ان جميع الممكنات و مجموع الممكنات التى ليست بموجودة فى نفسها و بمجرد نفسها ، لاتوجد الا من قبل ماهو موجود بمجرد نفسه و ذاته بالضرورة ، ولا حاجة فيه الى ابطال التزام الدور او التسلسل و ابطالهما ، وكذلك فى باب جميع الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود . مثلاً: تقول ، ان حقيقة العلم وماينكشف به‌الشئ بالذات و حيثيّة الظهور و حقيقة الانكشاف ، هل هوالشئ المفهومى ام حيثية الظهور والانكشاف شئ بخلاف الشئ المفهومى ، و امر وراءه بمعنى ان‌مفهوم العلم‌والانكشاف و الظهور ليس بحقيقة العلم ، فان مفهوم الشئ كماعلمت ليس الا نفس مفهوم ذلك الشئ لاحقيقة ذلك الشئ التى يترتب عليها آثاره و احكامه،

---

۱ ــ اى‌ذلك‌الامر . منه .

و ذلك مع ما احكمنا بنيانه ، ضروری فی نفسه بحيث لايحتاج البينة اصلاً ، و هكذا فی القدرة والارادة و الحياة والسمع والبصر والكلام، وكذلك فی باب جميع المعانی والماهيات الكلية المتأصلة الموجـودة فی الخارج ، فان مفهوم الانسان مثلاً ليس بحقيقة الانسان التی يتعجب و يضحك و يتكلم و يمشی هو يأكل و يشرب و يعلم و يكتب و يتصور و يتعقل ، بل مفهومه ليس الامجرد مفهومه ولا يحمل عليه الا بالحمل الأولی الذاتی كما علمت، وانما هوامر اعتباری انتزاعی لااثرله فی العين ولاخبر عنه فی الخارج ولا فی الذهن و العقل . نعم للعقل ان يتعمّل له ضرب من التعمل و الاعتبار وتجرد الملاحظة الملاحظة له والالتفات اليه بحيث لايتحصل بحسب تلك الملاحظة التجريدية و الاعتبار الخالی عن ملاحظة الاعتبار الانفس ذلك المفهوم وبهذا الضرب من التعقل كأنه لايوجد الا فی العقل ، والا فالموجود بالذات و بالحقيقة ذهناً اوخارجاً فهو امروراء نفس الشيئيات المفهومية والمعانی والمفهومات ليست الا اموراً موجودة بالعرض واشياء تعملية هالكة باطلة بالذات وبالحقيقة كما اوضحنا بحيث لم يبق اثر من الاختفاء

تفريع احقاقی و احقاق تصريحی

فقد انكشف وجه الحقيقة عن الإختفاء و بلغ الی غاية الانجلاء ، ان الوجود انما هو الاصل فی الموجودية و ماهو فی مرتبة الموجودية من التشخص و العلم والقدرة و ساير الاحوال و الكمالات للموجود بما هو موجود ، و مخالفه‌ای مخالف الوجود و غيره الذی ليس الاالمعانی و المفهومات و الشيئيات المفهومية ، سواءكانت ماهيات و حقايـق و ذوات الأشياء كما فی حق الممكنات املا ، لايتصوران يوجد الابالعرض

و بتبعية الوجود المنافى للعدم بالذات ، اذالموجود بالحقيقة ليست الا رفع العدم وارتفاعه و رفع بالذات وارتفاعه بالحقيقة ليس الا حكم الوجود الذى هو نقيض العدم اولاً بالذات ، فالوجود موجود وله فى ذاته الموجودية بالحقيقة ، فان الشئ لن يخلو عن نفسه فكيف يخلو الموجودية الحقيقية عن نفسها ، و غير الوجود اعنى الشئ المفهومى كما حررنا ليس موجوداً الا بالعرض ، اذليس له حكم الموجودية الابضميمة الوجود الحقيقى ، اذمفهوم الشئ فى نفسه بمجرد نفس مفهومه ليس الا نفس ذلك المفهوم لاغير ، وكونه موجوداً و غير ذلك مما هى بمنزلة الوجودوالموجود ليس إلا بضرب من المجاز والتبعية، فاقض ذلك .

و منها ــ ان الموجود اما ان يكون موجوداً بذاته و لذاته، بمعنى انه يجب له الوجود بالنظر الى حاق مجرد نفسه و محوضة ذاته مع قطع النظر عن كل ماهو خارج عن حاق ذاته ، اى لادخل لشئ ما فى موجودية ذاته و تقرر نفسه ، ولامدخل لحيثية ما فى وجود ذاته ، اى شئ كان وايه حيثية كانت ، تعليلية او تقييدية، كل منهما موجودة عينية كانت او ذهنية ، و اما ان لايكون كذلك ، والاول هو الواجب تعالى شأنه ، واما الثانى فلايخلو اما ان لايكون موجوداً بذاته فضلاً عن ان يكون موجوداً لذاته ، بمعنى انه لايكون حيثية وجوده و موجوديته بعينها حيثية ذاته ، فهو الامر الذى لايوجد الا بانضمام الوجودالزائد عليه الفائض من علته عليه البتة العارض له بضرب من التعمل العقلى والتحليل الذهنى ، و ليس ذلك الامر الا امراً مبهماً كلياً من سنخ المعانى و الماهيات الكلية ، اذحيثية تجوهره غير حيثية الوجود والموجودية الحقيقية التى هى بنفسها و من حيث ذاته تأبى عن الصدق على الكثيرين

و مخالف للوجود الحقیقی الذی هو متشخص بنفسه ، فهو لیس الا معنی کلیاً خلواً فی نفسه عن الوجود والعدم ، غیر موجود الا بالعرض، اذحیثیةذاتهوجوهر نفسه، محوضة الابهام والکلیة والوجودکما مجرد التعین والتشخص و الجزئیة ، فاتصاف کل منهما بالآخر لایتصور الا بالعرض بضرب من المجاز والتبعیة،کما لایخفی علی اولی النهی ، ولا یتصف بواحد منهما الا من جانب الغیر و عن قبل علته ، و هذا الامر انما هوالممکن الذی لایقتضی ذاته ، وجوده ولاعدمه ولایزیدوجوده علی تجوهر ذاته و حاق نفسه ، و هی الماهیة الکلیة التیعرّففیعرف الصوفیة بالعین الثابت ، و یقال لها فی عرف جمهور الحکماء انها الموضوع ، وان الوجود عَرَض عرض لها بضرب من العروض معروف بعارض الماهیة دون الوجود .

و اما انیکون موجوداً بذاته و لکن لالذاته ، بمعنی ان تجوهر ذاته بعینه وجوده و موجودیته ، وانه بجوهر نفسه ینافی العدم والفساد والبطلان ، و لکنه فی تجوهر ذاته و تنفس نفسه و تذوّت جوهره محتاج الی الغیر الخارج عن جوهر ذاته و متعلق به مرتبط به مثبتاً مستنداً الیه بان یکون تجوهر ذاته عین الاحتیاج و الافتقار والتعلق والارتباط والانتساب والاستناد ، فهذا النحو من الموجود ، معلول فی ذاته مفتقر الی العلة فیمرتبة ذاته ، فحیثیةکنه ذاته و حاق حقیقته حیثیة الفقر والتعلق والارتباط ، اذهو مرتبط فی مرتبة ذاته الی العلة، فالارتباط ذاته لاامر عارض لذاته لازم او مفارق ، فان العارض خارج عن مرتبة ذات المعروض ، و المفروض انه مرتبط فی ذاته ، فهو لیس الا موجوداً بالذات و بالحقیقة ، ولکنه ممکن بالافتقار الذاتی ، فاقر الذات متعلق مرتبط فی مرتبة ذاته الی الغیر الخارج عن جوهر ذاته

المقوم لذاته المحصل المؤیّس لنفسه ، بمعنی ان حیثیة الفقر والافتقار والتعلق والارتباط بعینها حیثیة جوه رنفسه ، و لیس معنی امکانه و کونه ممکناً ، الا فقره الذاتی و افتقاره القوامی الدائمی و تعلقه الذاتی و ارتباطه الجوهری ، لاکون ذاته بحیث لایقتضی وجودها و لاعدمها، وکیف یتصور فی حقه ذلك وهو موجود بذاته و موجودیته بنفس جوهر ذاته و هو بجوهر نفسه، وبمجرد تجوهره ینافی العدم ویرفعه ویناقضه، کما اسلفنا ، فحینئذ لایتصور له فی ذاته ان لایکون موجوداً بل معدوماً، لما فیه من انفکاك الشئ عن نفسه . و لیس الإمکان بذلك المعنی ، ای بمعنی کون الشئ بحسب ذاته و بمجرد ملاحظة نفسه مع قطع النظر عن کل ما هو خارج عن حاق نفسه، لایقتضی وجوده ولاعدمه، وکون حیثیة ذاته حیثیة الاستواء الی الوجود والعدم بحیث لایترجّح له احدهما الا بالأمر الخارج عن جوهر ذاته الا خاصة الممکن الذی لایکون موجوداً بذاته وعارضاً لازماً لجوهره، کما اظهرنا واوضحنا ، ان المعانی الامکانیة و الماهیات الکلیة لایقتضی بذواتها المفهومیة لاوجودها ولاعدمها ، و هی فی حدود انفسها خالیة عن الوجود والعدم، کل منهما لحقه من قبل الغیر بضرب من اللحوق ، وهی ممکنة بالامکان بمعنی سلب الضرورة عن الطرفین ، ای بمعنی ان وجوب کل واحد من الوجود والعدم بالنظر الی ذاته منتف عن نفس ذاته ، وانسلاب ضرورة کل منهما بالقیاس الی ذاته حاصل و ثابت لذاته بذاته ، بمعنی انه بمجرد ملاحظة ذاته وبالقیاس الی حاق نفسه لایجب له الوجود ولاالعدم ولا یتحصل واحد منهما له. و من هیهنا قالوا اصحاب البرهان وارباب الایقان : ان وجود الممکن زائد علی ذاته .

واما الممکن بالامکان الافتقاری والافتقار الذاتی ، فقد تحقّقت

انه لیس الا نفس الوجود الامکانی .

[فی ان وجود الممکن زائد علی الماهیة و ان مفهوم الوجود ایضاً زائد علی وجوده الخاص]

بقی فی المقام شئ ، وهو ان ماظهر مما اظهرت لیس الا ان الوجود الامکانی زائد علی المعانی والماهیات الکلیة الإمکانیة ، بمعنی ان وجود الانسان مثلاً زائد علی معناه ، فان معنی الانسان الذی تتصوره لیس الا نفس مفهوم الحیوان الناطق ، و هذا المفهوم غیر مایوجد به الانسان فی الخارج بل فی الذهن ، و الوجود الحقیقی الذی یر تفع به انعدم عن الانسان و ینافی عدمه بالذات ، ظاهرانه غیر هذا المفهوم المتصور من الانسان ولیس نفسه ، واما ان وجود الممکن زائد علی ذاته و مغایر مباین لها عارض لها بضرب من العروض کما اشتهر من ان الوجود زائد فی الممکن و عین فی الواجب، ای زائد علی ذات الممکن و عین فی ذات الواجب ، فما ظهر مما اظهرت بعد ، وانما یظهر هذا لو اظهر ان ذات الممکن و جوهر نفسه و حقیقته لیس الا من سنخ المعانی والشیئیات المفهومیة ، و هذا لم یظهر ولم یتضح لنا مما اسلفت ، فلیعلم ان لکون الوجود زائداً فی الممکن ، عیناً فی الواجب وجوهاً ، وله ظهر و بطن و تفصیل الکلام فیه طویل ، واما القدر الذی تعرضنا بیانه والوجه الذی اردنا تبیانه ، هو ان الوجود الحقیقی ای الوجود الذی به یوجد ذلك الممکن و به یخرج عن العدم و یصدق علیه انه موجود و لیس بمعدوم غیر ذات الممکن و مغایر لجوهر ذاته وزائد علی تجوهره . بمعنی ان سنخ جوهر الممکن غیر وجوده و مخالف له، یخالف کل منهما للآخر فی سنخ الشیئیة ، بان یکون احدهما من سنخ الشیئیة المفهومیة الکلیة المبهمة و الممکنة الصدق علی الکثیرین ، و

الآخر بخلافه ، بان يكون تجوهر ذاته مجرد التعين والشخصية و امتناع الصدق على الكثيرين .

و قد علمت و تحققت على ما اعلمنا و حققنا ان المرادمنهم بالوجود و الشيئية الوجودية ليس الا مايقابل وينافى الكلية والابهام و العدم و البطلان بالذات ، و حينئذ يلزم ان يكون حيثية ذات الممكن و حقيقة جوهره التى تخالف وجودها فى سنخ الشيئية ، شيئية مفهومية من سنخ المعانى والمفهومات الكلية المبهمة المشتركة بين الكثيرين. والسرفيه ان ذوات الممكنات بجواهرها و اعراضها على انحاء مختلفة و انواع متباينة و اجناس عالية متباعدة لااشتراك لها ولا مشاركة بينها فى ذاتى اصلاً بالاتفاق والضرورة البرهانية ، و تلك الاجناس المتباينة بالبينونة الكلية عشرةكانت ، كما هو الحق البالغ فى الشهرة ، او اقل اواكثرلاتكون كلها اموراً نسبية و اشياء اضافية شيئياتها فى انفسها مجردنسب واضافات وارتباطات ، و ذلك ظاهر جداً و واضح حتماً و خلافه خلاف الوجدان فضلاً عن البرهان . و قد تحققت مما اوضحنا و حققنا ان الوجودات الامكانية كلها وجودات جواهرها واعراضها وجودات الاعراض النسبية السبعة و غيرها من الكم والكيف كلها امور تعلقية و اشياء نسبية هوياتها هويات ارتباطية ، ذواتها ذوات استنادية بمعنى انها عين الانتسابات والارتباطات ، لاشئ له الارتباط و التعلق الزائد على ذاته العارض له ، فانها على ما اسلفنا متعلقات الهويات تعلقيات الذوات فاقرة فى تذوتها ، محتاجة بتجوهرها الى بارئها المقوم المذوت لذواتها . فانكشف و اتضح حقيقة الانكشاف و حق الاتضاح ان ذوات الاشيأ الامكانية و حقايق الذوات العالمية، ليست بعينها وجوداتها الفاقرة الذوات ، تعلقى الهويات ، بل حيثية

حقایقها امر وراء سنخ الشیئیة الوجودیة و مخالفة فـی سنخ الشیئیة للوجودات التی توجد بها ، والالزم ان یکون المفهومات منحصرة فی الامور النسبیة ، وان یکون الحقایق العالمیة والذوات الامکانیة کلها اموراً اضافیة نفس الارتباطات والتعلقات و مجرد النسب والاضافات ، و ذلك سفسطة یبطلها البرهان و یفسدها الوجدان وانعقد الاجماع من الفضلاء علی خلافه ، فلایتصور ولا یعقل الا انیکون حقایق الاشیاء العالمیة و ذواتها الامکانیة من سنخ المعانی و الماهیات الکلیة . فمن هنا انکشف ان الوجود زائد فی الممکن ای مغایر لذاته و مباین لها فی السنخ ، کل منهما علی خلاف الآخر و یقابله تقابل التناقـض ، اذا الکلیة انما هو عدم الاباء عن الصدق علی الکثیرین و الجزئیة انما هی نفس ذلك الاباء المنفی فی حق الکلی و تقابل النفی والاثبات تقابل التناقض ، و مع تلك البینونة التی لایتصور اتم منها فی البینونة کل منهما متحد بالآخر و عین الآخر فی العین بل الذهن ، لابینونة بینهما فی الخارج اصلاً و متحدان فی الوجود بضرب من الاتحاد ، اذالوجود موجود بنفسه والماهیة الموجودة به ایضاً موجودة بنفس ذلك الوجود لابوجود آخر ، والا لم یکن ذلك الوجود وجود تلك الماهیة الـذی فرض انها موجودة به ، و هذا خلف . فانکشف الاتحاد والاختلاط فی العین فی الوجود مع المناقضة فیالبین ، و تحقق احد المتنافیین یرفع وجود الآخر و وجود لوازمه و ینا فیهما بالضرورة، ان هذا لشئعجاب، و ان هذا لشئ یراد ، ولأجل هذا الایماء اللطیف والانهاء الشریـف ، یقال ان ذوات الممکنات ماشمّت رائحة الوجود ، والاعیـان الثابتة لیست بموجودة بالحقیقة ، و من هناقالوا ان الکثرة اعتباریة ، ای کثرة الذوات و الحقایق فی الواقع المطلق اعتباریة والوحدة حقیقة .

و توضيح هذاما اظهرنا، انه ، انه لماكانت ذوات الممكنات و حقايق الاشياء العالمبة سوى ذات‌الله سبحانه و تعالى شأنه مجرد المفهومات الكلية والامور الانتزاعية التى لاتوجد بما هى معانى‌كلية فى الخارج بالحقيقة ، اذا الموجود العينى بالحقيقة ، ليس الا جزئياً حقيقياً ، و الكليات بما هى‌كليات ليست فى العين الا بالعرض اى بتبعية ما ينتزع هى عنه مما صدقت هى عليه من الافراد ، بل الموجود اولا وبالذات و بالحقيقة ذهناًكان‌او عيناًكما احكمنا ، ليس الا انحاء الوجودات الحقيقية ، والماهيات و المعانى الكلية ليست موجودة لافى الذهن ولا فى‌الخارج الابالعرض.فالموجود من‌الذوات والحقايق،اى‌حقايق‌الاشياء مطلقاً ليس‌الاذاته تعالى عن‌الشريك والشبيه، علواًكبيراً ان‌هذاالشئ‌يراد، لاان الكثرة فى الوجود ليست بحقيقية ،ولاان الموجودات المختلفة الحقايق بالوجوب و الامكان و الغنى والفقر المتباينةبالبينونةالمحضة، بان عن الاشياء بالقهرلها ، بانت الاشياء عنه بالخضوع له، لافرق بينه و بينهم الا انهم عباد مربوبون ليست بموجودة فى عالم‌العين‌والخارج، و ليست‌كثرتهاكثرة حقيقية عياذاً بالله تعالى من امثال هذه العقايد الشوهاء الواضحة الفساد والبطلان و سنفصّله و نوضحه ايضاحاًبالغاً.

تتمة‌اكمالية

وليعلم ان المعانى والمفهومات و الشيئيات المفهومية لاتسمّى عند البرهان و اصحابه‌كلها بالماهيات و الطبايع الكلية التى انحصرت فى الخمسة المنطقية الجنسية و الفصلية والنوعية و العرض العام والخاصة، ولاتوصف جميع المعانى وكل المفهومات فى جميع الموارد و المقامات و بالقياس الى جميع الذوات وكل الاشياء بوصف الماهية بالمعنى

الاخص بمعنی مایقال فی جواب ماهو و بوصف الکلی الطبیعی و بوصف احدی الخمسة المنطقیة من الجنسیة و الفصلیة و غیرهما من الثلاثة ، و ذلك لعدم مساعدة البرهان ، فان ماساعده البرهان وقالوا به اصحاب الایقان واهل العرفان منحصر فی المعانی والمفهومات التی تحقّقت و تحصلت فی المواد الامکانیة و تکون عنوانات للاشیاء العالمیة جواهرها و اعراضها ، فانها لایخلو عن ان یکون جنسیة او فصلیة او نوعیّة او عرض عام اوخاص ، و یقال لکل منها و یطلق علیه اسم الماهیة بذلك المعنی ، ای بمعنی مایقال فی جواب ماهو،فالانسان مثلاً مفهومه یقال له الماهیة بذلك المعنی و الکلّی الطبیعی والنوع وقس علیه الحیوان والناطق والمشی والضحك و العرضان و العرضیّان من تلك الطبایع الخمسته وانکانا عرضین بالقیاس الی ذات المعروض خارجین عنهما ، لکنهما طبیعی ذاتی بالنسبة الی افرادهما الموجودة فی العین العارضة لآحاد المعروض . و بهذا الوجه یتوجّه انحصار الکلیات الذاتیة الجنسیة و الفصلیة والنوعیة ، فاتضح وجه اطلاق الماهیة بذلك المعنی ، ای بمعنی مایقال فی جواب ماهو علی کل واحد من الخمسة . واما المعانی والمفهومات التی تحصلت وصدقت فی مادة الوجوب و فی حق الحق تعالی عن الشبه والشرکة وتبارك عن الاتصاف بواحد من تلك الخمسة و بالماهیة الکلیة ، فان مفهوم الشئ والموجود مثلاً فی حقه تعالی ، لایتصور ان یقال : انهما بالقیاس الی ذاته تعالی عرضان عامان ، والوجوب و القدم مثلاً عرضان خاصّان ، فان العرض و العرضی بالوجه المراد هیهنا لایصدقان علی شئ من معروضاتهما الا بضمیمةما، بمعنی ان المعروض لایستحقهماولاشیئاً منهما بالنظر الی مجرد ذاته مع قطع النظر عن کل ماهو خارج عن حاق ذاته ، فالواجب جل اسمه ،

اجلّ من ان يحتاج فى اتصافه بوصف ماكمالياًكان او غيركمالى الى امر خارج عن حاق ذاته ، اذواجب الوجود بالذات واجب الوجودمن جميع الجهات اى جميع مايحمل عليه تعالى و بوصف ذاته سبحانه بـه يجب ان يكون حاصلاً لذاته بمجرد ذاته مع قطع النظر عن كل ماهو خارج عنه ، « والله الغنى و انتم الفقراء » والاحتياج فى الصفات الاضافية، كالرازقية مثلاً فى حقه تعالى كماقالوا به خلق كثير و جمّ غفير حتّى ابن سينا و امثاله من الرؤساء فضلاً عن سائر الفضلاء كفرو زندقة ، و مواد النقض مندفعة عند استعمال البرهان . وظاهر أيضاً ان شيئاً مـن اوصافه ونعوته و عنواناته سبحانه و المفهومات التى تصدق على ذاته ، تعالى شأنه ، لايتصور انيكون فى حقه تعالى طبيعة جنسية او فصلية او نوعية، بان يكون كنه ذاته تعالى ماهية نوعية مركبة القوام من الجنس والفصل ، تعالى ، عن امثال ذلك علواً كبيراً. فلايبقى مجـال لاطـلاق الماهية بذلك المعنى على شئ من تلك النعوت والصفات والاوصاف و العنوانات العليا التى يصدق عليه تعالى . و من هيهنا يقال : انه تعالى ليس ماهية وليس بذى ماهبة ، فان كل ذى ماهية فهو زوج تركيبى ، و يقال : و ماهيته ، اى بالمعنى الاعم و هو مابه الشئ هوهـو انيته ، بمعنى ان صريح ذاته تعالى و كنه حقيقته ، سبحانه ، مجرد الوجـود البحت و صرف الانية لاغير . و عند هذا لعلـك تفطنت بـان مفهوم الوجو و الموجود مثلاً اذا لم يكن فى حق الحق تعالى لاعرضيا ولا ذاتياً ، فماذاشأنه بالقياس اليه تعالى ، فان منزلة المفاهيم بالقياس الى المصداقات حسبما عليه الجمهور و على ما ذهبت اليه فـى المشهـور ، ليست الاكون عرضية اوذاتية لها ، ولايتصور فى البارى غيركون المفهوم ذاتياً او عرضياً ، فاستمع لمايتلى عليك من كتاب ربك ليس كمثله شئ ،

والبرهان يقول : انكون المفهومات التى يوصف بها ذاته تعالــى ، اوكانت ذاتية اوعرضية بالمعنى المصطلح المشهور المعروف عندالجمهور، يوجب فى حقه تعالى جهة الافتقار والاحتيــاج ، والاحتياج ينافــى الوجوب و القدمية ، فاذاً يجب ان يقال : انكل مفهوم و وصف يصدق على ذاته تعالى بالنظر الى مجرد ذاته سبحانه مع قطع النظر عن كــل ماهو غيرذاته و خارج عنه ، فهو وان لم يكن ذاتياًله،كما فى حق الممكن لكنّه نازل منزل الذاتى ، فانكل ذاتى بالنظر الى ماهو ذاتّى له بهذه المثابة ، اى يصدق عليه بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن كــل ماهو غيره كالحيوان ، اى مفهومه . مثلا يقال : انه ذاتى لــلانسان اى لشخص الانسان ، اذهذا المفهوم يصدق على زيد مثلاً بالنظر الى جوهره و ذاته و حقيقة الانسانية مع قطع النظر عن كل ماهو خارج عــن نفس تلك الحقيقة وانكان داخلاً فى شخصيته ، و انما سمّى عندالبرهــان بالذاتى لانه داخل فى حاق ذات الانسان غير خارج عنه ، و ذلك ليس بتصور الامن جهة ما اسلفنا من ان ذوات قاطبة الممكنات و حقايق كافّة المخلوقات ليست الا من سنخ المعانى والماهيات الكلية الانتزاعية و المفهومات الاعتبارية ، فاستمع واستقم واغتنم، فانه من الغنائم الجليلة العجيبة لم يجده الااهله .

تكملة نورية تبصرة كمالية

فليعلم انالما اعتبرنا واستخرجنا ان الواجب مايكون موجــوداً بذاته ولذاته بالمعنى الذى سلف بيانه ، و الممكن مايكون بخلافــه خلافاً لماعليه الجمهور واعتبروا واستخرج فى المشهور ، فصار الممكن كما اعتبرنا واستخرجنا على نحوين ، والامكان على وجهين، وبينا كمااسلفنا

زيادة الوجود على الممكن على الوجه الذى لايكون موجوداً بذاته فضلاً عن لذاتة ، و مابينا الزيادة على الوجه الذى يكون موجوداً بذاته لالذاته ، ولم تتعرض للزيادة والعينية على هذا الوجه صريحاً ، بل مساق ظاهر كلامنا هنا كأنه يؤمى و ينظر الى العينية ، فالوجه فيه ماذا و الحق ماهو والحقيقة ماهى ؟ .

و اعلم ان الظهر هيهنا كماينظر اليه ظاهر كلامنا من ان البناء على التفصيل ، فالوجود زائد على الممكن و ليس بزائد ، زائد بوجه و ليس بزائد بوجه آخر، كماظهر منا و من مساق ظاهر كلامنا . و اما البطن و الحق الحقيق بالتصديق ، ان الوجود زائد فى الممكن مطلقاً، سواء كان الممكن ماهيته من سنخ الشيئية المفهومية غير موجود بذاته ، او وجوداً لامن ذلك السنخ موجوداً بذاته ، و لكنه مشكل جداً ، فان زيادة الوجود على الممكن المأخوذ بالوجه الاول على ما اعتبرنا ، و زيادته على الممكن اعتبره الجمهور فى المشهور من كونه مالايقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ، ظاهر سهل الوصول قليل المؤنة ، و الوجودات الامكانية الفاقرة الذوات التى موجوديتها بانفسها وحيثية كونها موجودة انما هى حيثية انفسها بعينها ، فهى وان كانت حقايق امكانية لكنها موجودة بانفسها لالأنفسها، كما قدمنا ، فكيف يتصور حينئذ كون تلك الوجودات موجودة بوجودات زائدة على انفسها .

[فى ان وجود الممكن زائد على حاق حقيقته الخارجية]

فليعلم ان الامر فيه صعب مستصعب ، والحق انما هو الجمع بين الحقين ، لابد ان يقال فيه بزيادة الوجود عينية اما وجه العينية فكانك قد تحققت المقصود من العينية فيها مما اسلفنا و بلغنا اليك .

و اما وجه الزيادة فاستمع لما يتلى عليك ، واعلم ان قولهم : ان الوجود زائد فى الممكن عين فى الواجب ، فمعناه على ما ذهب اليه اصحاب الحق و قال به ارباب الصدق حسب ما اقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شئ هو الموجود ، والواقع ليس الا ان ذات الممكن و هويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجده و مقومه يكون موجوداً و واقعاً فى الأعيان ، لأن الهويات المعلولية كمامر فاقرات الذوات الى وجود جاعلها و موجدها ، فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط ، فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول ، فلو قطع النظر الى وجوده عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققاً كما علمت بخلاف الواجب ، جلّ ذكره ، فانه موجود بذاته لالغيره ، فالممكن لايتمّ له وجود الا بالواجب ، فوجود الواجب هو تمام الوجود غيره ، و هو غنىّ بالذات عن وجود ماسواه . فثبت ان الوجود زايد فى الممكن عين فى الواجب ، تأمّل فيه فانه حقيق بالتصديق .

اقول : بيان الزيادة والعينية بهذا الوجه الدقيق الحقيق بالتأمّل و التصديق بل بهذه العبارة بعينها هو مما افاده صدرالمحققين فى الهيات اسفاره ، و هو من خصايص افاداته و فرايد افاضاته و جواهر مقالاته و مكنونات سريراته ودركه كما هو حقّه ، قل من وصل اليه و لصعوبة ادراكه واستصعاب الوصول اليه ، امر بالتأمّل فيه ، و لكونه لب القول فى المقام و حق البيان فى المرام ، علّل الأمر بالتأمّل فيه بانه حقيق بالتصديق ، و محصله ان كل ماله ماهية غير انيته فلايكون هو هو لذاته ، كما ان كل مايتوقف هويته على غيره ، فلم يكن هو مطلقاً ، و مبدء الموجودات كلها هو الذى هو هو لذاته ، واما الممكنات والذوات الامكانية ، فما هياتها الكلية وطبايعها الابهامية ، انما توجد و تتعين و

تنهوی بضمیمه الوجودات الامکانیة الفاقرة الذوات تعلقی الهویات ، فهی بالنظر الی ذواتها مع قطع النظر الی وجوداتها التی فاضت علیها من جاعلها جل اسمه ماشمّ رائحة الوجود والتعین والتهوی ، واماوجوداتها الفاقرة الذوات تعلقی الهویات التی هویاتها بعینها ارتباطات وانتسابات، فانها مرتبطات و متعلقات فی ذواتها الی القیوم المقوّم لذواتهاالمذوت المهوی لهویاتها التعلقیة ، فهی مع قطع النظر عن قیومها لیست بشیء اصلاً فضلاً عن ان یکون موجودة متهویة و حاضرة ملتفتاً الیها منظوراًالیها، فهی امور مستهلکة الذوات والوجودات مضمحلة الهویات عند وجود قیومها و تهوی مقومها و مذوتها لایلتفت الیها الا بالعرض ، ولاینظر ولا یشار الیها الا بضرب من التبعیة « یاهو یامن لیس هو الاهو » و هذا الوجه من الزیادة والعینیة ینظر الی ضرب من التوحید لایمکن ان یصل الیه الا ضرب من المقربین ، وهم اعلی السائرین الی الله ، تعالی فهؤلاء لما رأوا ان موجودیة الماهیات الکلیة بالوجود وان اصل حقیقته الوجود بذاته موجود[1] و بنفسه واجب الوجود ، و متعین الذات لابوجود زائد وتعیّن زائد ، فعلموا ان کل ذی ماهیة معلول محتاج ، و انه تعالی نفس حقیقة الوجود و الوجوب و التهوی والتعین ، فلهذا لما سمعوا کلمة «هو» فی مثل «قل هوالله احد» علموا انه الحق تعالی لاغیر ، لان غیره غیر موجود بذاته ، و ماهو غیر موجود بذاته فلا اشارة الیه بالذات ، اذکل مایشار الیه ، لابد من ان یکون حاضراً ولا حضور ولاظهور الا بالوجود وللوجود ، و هذا الذی او مأنا الیه و

---

۱ ــ رحم الله صدرالحکماء و لعمری ان ماحققه فی الامور الالهیّة کان قسط غواص قریحته فی الدورة الاسلامیة وان مارامه وافاده هنالم یصل الیه احد من االمتألّهین فی الدورة الحکمة و المعرفة .

اشرنا بضرب من الاشارة والایماء هوالغایة القصوی من کون الوجود زائداً فی الممکن عیناً فی الواجب و بطن البطون فیه ، کما سیظهر و یبرهن علیه ان شاءالله تعالی .

و منها ـ ان العدم مع کونه رفعاً للوجود والموجودیة و منافیاً للوجود بالذات ، (کما ان الوجود کذلك بالنسبة الیه لمکان التناقض بینهما بل لامناقضة بین غیرهما الا بالعرض و بتبعیتهما) مما قد یوجد و یتصف بالوجود و یتنور بنور الوجود المنافی له بالذات ، ولا نعنی به ان مفهوم العدم یوجد فی الاذهان و یوصف بالوجود فی العقل عند الاعتبار ، بل المراد ان طبیعة العدم کسائر الطبایع المتأصله کالفلك و الملك و الماء والنار والانسان والفرس ، متحصلة فی الاعیان و یتحصّل و یتقرر و یتحقق و یتعین فی العین والخارج بالوجود کما یتحصل الطبایع الکلیة الامکانیة والماهیات المبهمة الذوات العالمیة و یتعین و یتنور بالوجود ونوره ، والسرفیه سریان نورالوجودو نفاذ حکمه بحیث لایخلو نقیضه عنه ، ولایتمکن ماینافیه و مایرفعه بالحقیقة و یناقضه بالذات ان یخرج من حیطة ملکه و تسلطه ، و ذلك لان مفهوم العدم یشارك مفهوم الانسان والفرس والفلك والملك و سائر الماهیات المتأصلة ، فی تحصله بحیث یترتب علیه آثار ذلك المفهوم واحکامه ، فان الانسان مثلاً معناه و ماهیته التی هو نفس مهفوم الحیوان الناطق، لایترتب علی نفس هذا المفهوم آثار الانسانیة واحکامها ، اذمفهوم الشئ لیس بحقیقته التی یترتب علیه الآثار والاحکام ، بل هذا المفهوم انما یتحصل و یتحقق بحیث یترتب علیه الآثار والاحکام ، وکونه متحصلاً بهذا النحو من التحصل ، عبارة عن موجودیة الانسان فی الخارج والعین لاغیر ، فاذا وجد و تحصل مفهوم العدم بحیث یترتب

عليه آثار العدم واحكامه ، فذلك وجوده وموجوديته فى العين والخارج، فله ايضاً صورة عينية بالاستقلال و مصداق خـارجى و حقيقة عينية بالاصالة كالانسان والفرس و ساير الطبايع الكلية التى لها افراد عينية بالاصالة ، و هى متحققة فى العين بالاستقلال لاكالمعقولات الثانية و المفهومات الانتزاعية التى ليس لها تحصل فى الخارج بالاستقلال بـل بضرب من التبعية كالممكنية والشيئية و نظائر هما من المعانى المصدرية التى هى امور انتزاعية ، ليس لها مصداق فى الخارج بنحو الاصالة دون التبعية كمالا يخفى على من له ربط بالحكمة النضيجة .

واماكون العدم ومفهومه موجوداً كذلك فاعتبر بحال العضو المتصل الذى طرء عليه الانفصال ، مثلاً فـ ه كان متصلاً واحداً ملائماً لجوهر العضو ، اذالاتصال كمال للعضو ، ثم عرض له الانفصال و طرء عليه عدم الاتصال فى الخارج ، بمعنى ان مفهوم الانفصال واعدام الاتصال وانتفاء هويته الاتصالية قد تحصل و تحقق بحيث ترتب عليه آثار عـدم الاتصـال و احكامه،كالوجع المحسوس و امثاله التى من احكام رفع الاتصال العضو و انتفاءكماله ، و فى هذا النحـو من التحصل و التحقق فـى العين ، لافارق بين الاتصال والانفصال بحيث يصحح كون احدهما موجـوداً عيناً والآخر امراً اعتبارياً لاحظ له من العينية و الخارجية الابالعرض ، وذلك ظاهر واضح جداًلاخفاء فيه اصلاً، وكذلـك الانسان وسايـر الطبايع المتأصلة فى الخارجية ، اذكونها اموراً عينية لاانتزاعية اعتبارية، ليس الاكونها بعينها و وجودها بحيث يترتب عليه آثارها و احكامها و كذلك طبايع النقصانات التى للوجودات الامكانية والهويات التعلقية العالمية ، فانهاكلها فقدانات للكمالات واعدام الكمال الوجودات حتى الصادر الاول الذى لاوجود ولاموجود اقوى واتم منه فـى دائـرة

الامکان ، فانه وان‌کان تمام الوجودات الامکانیة وکمال الکمالات العالمیةکما حقق فی محلّه ، و لکنه لماکان فاقداً للکمال الواجبی‌الذی هو تام الکمال و فوق التمام فیه ، فصار ناقصاً فی‌الحقیقة عندکمال الحق تعالی عن الشبه و النظیر ، و نقصانه هو فقدان‌کمال الوجود الواجبی ، و عدم‌کونه فوق التمام فی باب الوجود والموجودیة و هذا العدم و الفقدان و مفهومه موجود متحصل فی ذات الصادر الاول بحیث یترتب علیه آثاره واحکامه ، وکیف لاوذات الصادر الاول الموجودة فی‌العین لایتعین و لایتحصل فی‌العین الابوجودذلك‌النقصان و تحقق ذلك الفقدان فی حقه ، والا لم یکن و لم یتصور فارق فاصل بین الاول تعالی و بین‌الصادر الاول فی‌العین والخارج اصلاً، و یلزم ان‌یکون ذلك الصادر النازل منه تعالی . فی درجة وجوده[1].

---

۱ ــ آنچه از آخوند نوری، در این‌جا آورده شد دوباره با دیگر آثار این عظیم در دو جلد چاپ میشود انشاءالله تعالی والحمدلله علی حصول ماقصدناه وصلی‌الله‌علی نبیّنا محمد والسلام علی آله و ورثته . واناالعبد سیدجلال آشتیانی محرم ۱۳۹۸ .

رسالۀ

تحفه

اثر

آخوند ملانظر علی گیلانی

با مقدمۀ سیدجلال آشتیانی

- ۲۶ -

آخوند ملانظرعلی گیلانی

یکی از تلامیذ عارف ربانی و حکیم محقق استاد عصر خود در علوم عقلیه و نقلیه قبلهٔ ارباب معرفت آقامحمدبیدآبادی اصفهانی لاهیجانی، دانشمند بزرگوار آخوند ملانظرعلی گیلانی است که درحوزهٔ علمیهٔ اصفهان در خدمت اساتید عصر بمقام کمال رسیده و در الهیات خود را از مریدان و مستفیدان حوزهٔ پرفیض و محضر فیاض آقامحمدبیدآبادی میداند.

ملانظرعلی درگیلان و آذربایجان واصفهان زیسته و غیر از اثر حاضر رسالهٔ نفیس «تحفه» آثار دیگری نیز دارد، از جمله تلخیص المبدأ والمعاد وحواشی برآن و چند رسالهٔ دیگرکه در این کتاب از آن رسائل نام برده است.

حقیر مدتها جویای نسخه‌ئی ازکتاب[1] یارسالهٔ «تحفه» بود وآنرا نمی‌یافت. دوسال قبل جهت مطالعهٔ کتب خطی کتابخانه دانشکده‌الهیات و سیر اجمالی درکتب و رسائل خطی خاندان منصوری یعنی افاضل

---

۱ ـ استادم سیدالحکماء و الفقهاء المغفور له المبرور آقامیرزا ابوالحسن قزوینی « اعلی‌الله قدره » در ضمن معرفی آقا محمد از ملانظرعلی واثر او یاد میفرمود.

۲ ـ دوست عزیز و دانشمند شریف آقامیرزا عبدالحمید مولوی « ادیمت توفیقاته، والبسه‌الله لباس العافیة و الصحة » این نسخهٔ نفیس را با چندین نسخهٔ کم‌نظیر از جمله رساله معاد تألیف خواجوئی بخط مولف علامه و رساله حدوث دهری از خواجوئی، بکتابخانه دانشکده الهیات اهدا نموده‌اند.

سادات دشتکی شیرازی ؛ سید سند معروف بسید المدققین و فرزند او غیاث‌الدین منصور (الذی‌کان سرّ ابیه‌المعظم، المنصور من‌ملکوت السّماء) وفرزند مولانا غیاث‌الدین بکتابخانه مراجعه نمودم و از حسن اتفاق‌گمشدهٔ‌خودرا یافتم و بانظری سطحی برحقیر معلوم شد این همان رسالهٔ تحفه است بخط زیبای مؤلف دانشمند رساله و خدارا شکر و سپاس می‌گویم‌که توفیق طبع این اثر نصیب این حقیر شد وکتاب مذکور جزء منتخبات فلسفی ، مجلد چهارم چاپ و بخواست خدا بزودی منتشر خواهد شد .

نگارندهٔ این سطور در اوائل‌کار علمی آرزوی چاپ و انتشارکتب و رسائل متعدد فلسفی و عرفانی را در سرمی‌پروراندم ، و خداوند علی‌قدیر ، همیشه در این زمینه حقیر را یاری فرموده[1] وازبرکات و توجهات خاصه هشتمین قطب از اقطاب دوازده‌گانهٔ عالم وجود ، حق‌تعالی فقیر رادرجهتی‌که قدم برداشته‌موفق‌گردانیده است‌ومی‌توانم بگویم فقط یکی دو اثر از آثاری‌که آرزوی چاپ آنها را داشتم باقی مانده‌که مهیا از برای چاپ و انتشارند[2].

آخوند ملانظرعلی برخی از آثار ملاصدرا را تدریس می‌نموده از جمله‌کتاب المبدأ والمعادکه درباب خود نظیر ندارد .

---

۱ ـ در مقابل‌کارهای علمی موانع زیاد وجود دارد بخصوص در این عصر ولی باید از موانع فرارکرد .

۲ ـ اذعان دارم‌که‌کارهایم دارای نواقص است ولی به تنهائی با نبودن وسائل تحقیق چه‌می‌توان‌کرد . محیط علمی ما ، محیط تحقیق نیست و علاقه‌به‌تحقیق دراشخاص دیده نمیشود و علاقه به‌تدریس و تربیت نسل آینده هم بسیار ضعیف است. شاگردانی که برای ادامه تحصیل بخارج یعنی‌ممالك‌غرب مسافرت می‌کنند همه می‌نویسند این‌جا ایران نیست‌که بامید استاد دل خوش داریم این‌جا باید درس خواند و هیچ عذری پذیرفته نیست .ملت‌ما اگرکلاً وطرا از این خواب خرگوشی بیدار نشوند و بسیج‌کلی برای ساختن آینده بوجود نیاید ، معلم به‌عشق علم تدریس ننماید و شاگرد عاشق‌وار بفراگرفتن علم و معرفت مباهات ننماید و همه مردم‌کار را از فرائض الهی ندانند در عرصه عالم هضم خواهند شدکه «نه‌برمرده برزنده بایدگریست» .

این کتاب را «ملانظر» تلخیص و زوائد و عبارات مکرر را حذف و به برخی از مواضع آن تلخیص حواشی نوشته است.

مؤلف رسالهٔ تحفه آثار دیگری نیز داردکه در همین رساله بوجود آن آثار اشاره نموده است.

قسمتی از اثر حاضر را، مؤلف در زمان حیات استاد بزرگوار خود آقامحمد (م – ۱۱۹۷ یا ۱۱۹۸ هـ ق) نوشته، چون در مواردی از استاد بعناوین « دام ظلّه، واطال‌الله بقائه و مدظلّه » یادنموده و در مواردی با عناوینی‌که دلیل بر رحلت استاد از این عالم فانی بعالم باقی است یاد نموده است.

ملانظرعلی قسمتی از این رساله را در اصفهان و زمان دولت‌حیات استاد عظیم‌الشأن خود آقامحمد بیدآبادی نوشته است و تاریخ اتمام آن دلالت دارد[۲] براینکه استادش در قید زندگی ظاهری نبوده و چهره

---

۱ – نسخهٔ اصل این تلخیص درکتابخانه مجلس شورای‌ملی موجود است وحواشی بانشان –منه–یا– نظرعلی‌گیلانی– مشخص شده است.

دانشمند محقق حضرت آقای عبدالحسین حائری « اذیمت برکاته العالیة» این نسخه را مانند دیگر نسخ معتبر خطی ماهرانه معرفی نموده است.

۲ – بین قسمتی‌که در زمان حیات آقامحمد نوشته و قسمتی‌که در خوی درسلك تحریر آورده چند صفحه بیشتر فاصله ندارد و شاید درمطالب‌کتاب تجدید نظر می‌نموده و یا قسمت آخر این‌کتاب را در شهر خوی بعد از رحلت آن یگانه زمان نوشته است و بین قسمت‌آخرکه مطالب آن‌کم و چند صفحه بیشتر نیست و قسمتهائی‌که دلالت برآن داردکه‌کتاب را دراصفهان می‌نوشته است چند سال فاصله افتاده است یعنی قسمتهای‌آخررا چند سال بعد از رحلت استاد نوشته و شاید برای تدریس به‌شهر خوی رفته است چون شهر خوی در آن‌عصر دارای حوزه علمی معتبر بوده و طلبه می‌توانسته است در همانجا از اساتید استفاده نموده بحدکمال برسد و از برای تحصیل درجات عالیهٔ اجتهاد در حکمت و فقه مدتی به‌نجف یا اصفهان مسافرت نماید.

ملانظرعلی از فضلای متبحر و متتبع زمان خویش است. کلیهٔ حواشی افاضل‌دوران اخیر برکتاب تجریدرا مطالعه می‌نموده و از همه محشین اسم برده است. مؤلف از ملا امین استرآبادی اخباری معروف و متعصب در مسأله، علم حق بذات خود وعلم بکثرات در موطن ذات از او مطلبی نقل‌کرده است.

در نقاب‌خاك پنهان نموده است .

عبارت اواخر رساله از این قرارست « ... وکان هذه المعانی من برکات النفس الزکیة اعنی الاستاد و من علیه‌الاستناد فی‌المبدأوالمعاد، روح‌الله‌روحه وزیدفتوحه ... » در چند سطر بعد از عبارت مذکور (یعنی آخرکتاب) گوید : « ... و قدتمّم بیدمؤلفه الراجی عفو ربّه الرحمانی نظر علی‌بن محسن الجیلانی ... فی سنة ۱۱۹۳ ، ه ق ، فی بلدة خوی من بلادآذربایجان صانهاالله عن طوارق الحدثان » .

ملانظرعلی‌کتاب مبدء و معاد ملاصدرا را تلخیص‌کرده وآنراتدریس نموده است این نسخه درکتابخانهٔ مجلس‌شورایملی[1] موجود است .

در اول‌کتاب‌گوید « ... فان‌کتاب المبدأ والمعاد المنسوب الی عارج معارج الرشد والإرشاد صدرالحکماء ... کلمات تامات هی شفاء مما فی‌الصدور ، و نجات تامّة من عذاب القبور ... » .

درآخرگوید : « ....فرأیت تلخیصه... بالاکتفاء باصول المسائل من غیر تصرّف فی عباراته...» براین‌کتاب ملانظرعلی حواشی نوشته بـا عناوین «منه» و «لمحرّره ملانظرعلی» یا «نظرعلی‌بن محسن‌گیلانی».

از احوال و آثار ملانظرعلی «رحمه‌الله تعالی» اطلاع وسیع نداریم، همین اندازه معلومست‌که از تلامیذ استاد زمان آقامحمدبیدآبادی‌بوده و در اصفهان تحصیلات عالیهٔ خود را بپایان رسانده است و درگیلان و آذربایجان نیز زیسته است . خود مشخص ننموده است‌که آیا در حکمت الهی بغیر از آقامحمد محضر دیگران راهم درك کرده‌است و یا آنکه در تحصیلات نهائی بآقامحمد توجه تـام داشته است یکـی از معاصران آقامحمد ، میرزا محمدعلی میرزا مظفر اصفهانی است‌که در

---

۱ ـ ولی یك مسأله لاینحل در این مقام بجای خود باقی میماند چون رحلت آقامحمد در سنهٔ ۱۱۹۸ ه ق اتفاق افتاده و در همین سال میرزامحمد علی میرزامظفر که یکی از اکابر حکمای اشراق‌و اساتید عرفان بود رحلت نموده است و تاریخ ختم این کتاب در سال ۱۱۹۳ ه ق بخط مبارك مؤلف واقع شده است و آقامحمد بیدآبادی پنج سال بعد از ختم این رساله جان بحق تسلیم نموده است .

حکمت اشراق و عرفان مقامی ارجمند داشته است ولی افاضل بیشتر باآقامحمد مراجعه عامی داشته‌اند .

احوال وکیفیت محیط و عدد مدرسان حکمت و فلسفه در دوران مؤلف و استاد او آقامحمد و طبقات قبل از این اعاظم زیاد برای ما روشن نیست لذا نمی‌توان این اعاظم را در محیط وروزگار خود دید و مشخص و ممتاز نمود و مسلماً بوده‌اند افرادی‌که ما اصلاً باحوال آنان دست نیافته‌ایم . .

ملانظرعلی در این‌رساله‌که آنرا پیرامون مباحث علم بطور مطاق و برخی از مباحث وجود وحول وحدت حقیقت وجود تألیف نموده از خود تبحّر وتتبع نشان داده و علاوه برنقل آراء و عقاید شیخ رئیس و شیخ اشراق و خواجه ومحاکمات ازمحشین تجریدمثل‌میرسیدشریف و دوانـی و دشتکی وخفری ودانشمندان متأخر میردامادوشیخ‌بهائی و ملاصدرا و محقق لاهیجی و فیض و صاحب ذخیره‌محقق‌سبزاوری و آقاحسین و آقاجمال خوانساری و مدقق شیروانی‌مطلب نقل نموده است ولی اساس‌کار او برافکار آخوند ملاصدرا مبتنی است و بیشتر از اساتید قبل از دوران خود وافاضل معاصر خود غیرازآخوندنوری از ملاصدرا متأثرست .

ملانظر معاصر است با ملا امین استرآبادی اخباری معروف ، لذا در مسألهٔ علم حق از دانش نامه او نیز مطلب نقل‌کرده است .

مرحوم محقق نراقی ملامهدی نیز در آنچه نوشته است متأثر از ملاصدراست و خود نیز این معنا را پنهان نمی‌نماید .

اشخاصی مثل صاحب ذخیره و آقاحسین خوانساری‌که مشربی متفاوت با ملاصدرا داشتند از او متأثرند وحواشی‌آنهابرشفاتاآنجائی‌که ملاصدرا حاشیه نوشته رنگ و بوئی دارد و برقسمتهائـی‌که‌ملاصدرا حاشیه ننوشته وآنان‌حواشی دارند عدم‌حضورملاصدراواضح‌ولایح‌است،

مطالب این‌کتاب بیشتر در مسألهٔ علم و ادراك و بمناسباتی برخی از مباحث دیگر از قبیل مباحث وجود مباحث توحید و وحدت حقیقت هستی و بعضی از مسائل دیگر دراین رساله آورده شده است‌که در فهرست ، کلیه مباحث مشخص شده است .

مشهد

اول محرم ۱۳۹۸ هجری
۱۲ دسامبر ۱۹۷۷ میلادی

سیدجلال‌الدین آشتیانی

هذا كتاب التّحفة

لمؤلّفه الحكيم المتأله ملانظرعلى گيلانى

بسم‌الله الرّحمن‌الرّحيم و به نستعين فى‌التتميم

سبحان من انكشف ذاته لذاته ، و احاط بذاته على‌حقايق‌مصنوعاته، واطلع بجوده شمس الحقيقة على هياكل مخلوقاته،وابدع ماابدع ليكون مظاهر اسمائه و صفاته .

و الصلاة على المبدع الأول والظل الثانى و مشيّد مبانى الاركان واركان المبانى ، الذى‌به حصحص الحق‌الشاهق ، و قذف بالحق على الباطل ، فاذن هو ذاهق .

و السلام على من اطلع على حقايق الأسرار و اسرار الحقائق، وعلم دقـائـق الخفيّات و خفيـات الـدقائق ، و علـى اولاده الـذيـن نشئات نوره و تجليات ظهوره ، المطهرين عن ارجاس اغاليط الوهـم بتأييدات ظهوره .

و بعد فيقول المترقب للفيض الرحمانى، نظرعلى‌بن محسن‌الجيلانى، شرح الله صدره للايقان و تجلى على‌قلبه بانوار العرفان .

لـمّاكانت مسألة العلم من غوامض المطالب العالية، و فرائد الفوائد المتعالية ، حتى زلّت فيه اقدام العقول،متحنّناً بأنين ربّنااهدناالصراط

المستقیم ، و حارت لدیه افهام الفحول ، قائلاً : « ربّنا لاعلم لنا الاما علّمتنا ، انك العزيز الحكيم » و قلمااتى فيه احد بشئ متعال عن النقص والقصور الاقليل من الاولين ، و ربّما اختار ذاهب مذهباً يذهب به ما فی المقام من الفتور ، غير ثلّة من الآخرين ، حتى اعترفت طائفة من الأجلة على العجز عن الدرك ، فان العجز عن درك الادراك ادراك .

كنت مدّة مديدة ممضاة مع بضاعة مزجاة ، شديد الاشتغال على انفاق كنز الشباب فی تحصيل غرر فرائده ، كثيرالاشتياق على مصادفة اهداف تفصيل دررفوائده ، هيهات من اين للابصار الخفافيش عن ابصار شعشعة شمس الحقيقة نصيب ؟ وأنى عيون الأعمش بمياه عيون المعرفة نصيب . فاعرضت عنه نفسى خائبةً خامرة الى صرف الهمّة القاصرة نحو الغوص على البحار الزاخرة من مصنّفات اولى الانفس الباهرة ، لعلّى اصادف فيها لئالى دقائق زاهرة ، ففاضت على نفسى انوار الملكوت بنبذة من نكاته ، و ترشحت عليها سُحب الجبروت برشحة من خفياته ، فاستنبطت منها الحق الفائق ، وأبرزته فی صورة المعجب الرائق ، و جعلته تحفة لحضرة من هوجامع لمحاسن الذات ومكارم الاخلاق ، ومظهر الاشفاق بلاالحاق الاغراق على عجزة الآفاق ، وراض رائض فكره فی مضمار تحقيق العلوم النظرية ، واجاد جوادنظره فی جادة تصديق الرسوم الالهيّة ، حتى اخرج طبعه السليم بتوفيق ربه الحرىّ بالتسليم عن غواشى ظلم المادية بمصابيح المعرفة الى اعلى مراتب المعرفة العادية ، المنوّر رياض الأعيان بازهارالبنان والسنان المختص من بين الامثال و الاقران بمزيد الافضال والاحسان حتى عجز عن موازنة جودة كفّه كفّه الميزان ، الذى نصّ ناصية من فواتح حاله بخواتيم احواله ، ولاح سعادة مآله من الواح و جنات خصاله ، ولم يسمح بمثله امصار الاقطار ، ولم يجد

من يدانيه اقطار الأمصار ، ولماكانت الاسمــاء تنزل من السمــاء سمّاه الموكلون على العالم المتعالى بمايستحق ان يعضده العلّى العالى ليجدد آثار آبائه بالسر والاعلان ، اسكنهم الله فى ارائك الرضوان ، صــاحب السيف والقلم « فتحعلیخانا » خلف الأميرالأعظم ، الذى نطق ناطقه محمدةولدهالارشدعلىمحامد صفاته ، و وفى السنةفواضل خلفه الأمجد على فضائل ذاته ، فان الولد سرابيه ، و منه يكون ماهو فيه ، سمّى حبيب الرحمان المحمود الاحمد حسينعلیخان ، لازال كاسمه محموداً ، و بسعادة الآخرة مسعوداً ، فان وقع فى نظره موقع القبول فهو غــايه المنى و نهاية المأمول .

و لماكنت بالأختصار مأموراً ، وكان المــأمور معذوراً ، سلكــت طريق الإختصار فى احاطة اطراف الأنظار ، و المترصد من المعثر على الخلل ان يستر بذيل العفو ذلك الزلل ، فان الجميل يختار الاجمــال و الاليق بالتحفة متوكلاً على من له الرّد والقبول :

التحفة الاولى

فى تحقيق الوجود الذهنى و دفع مشكلاته وردع متضلاته

و اعلم ان للقوم اختلافاً فى تعريف العلم مسبّباً على الخلاف فى الوجود الذهنى ، وكان المقصد الاقصى فى هذا المقام تحقيق العلم و نعريفه ، فرأينا البحث عن الوجود الذهنى أحرى بالتقدّم وانسب بباب التعليم ، فنقول ان ارتبه على تحف ثمانية و خاتمة .

ان بين القوم خلافاً فى انه هل يكون ا لاشياء بماهياتها وجود غير وجودها فى الاعيان بحيث لايترتّب عليها فيه مايترتّب عليها فيها ،وهو المراد من الوجود الذهنى ، ام لا ، بل الموجود بوجود آخــر هــو

اشباحها، لاماهیاتها، ولم‌اقف[1]علی من‌نفی‌الوجود الذهنی مطلقا، فذهب المحقّقون من الحکماء والمتکلمین علی الاول واستندوافی اثباته بوجوه‌کثیرة .

الوجه الأول :

انا تصور اموراً لاوجودلها فی الاعیان ، و نحکم علیها باحکام ثبوتیة، و ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت‌له، ولا ثبوت‌فی‌الخارج، فهو فی‌الذهن . ولیس المراد من الاحکام الثبوتیة الثابتة فی الخارج ، لیقال : ان الحکم علی المعدومات بالامور الخارجیة محال ، لان الاتصاف یستدعی وجود الموصوف فی ظرف ذلك الإتصاف، ولاالثابتة فی الذهن ، حتی یقال : انه مصادرة . بل المراد الثبوتیة فی الجملة مع قطع النظر عن الخارج والذهن ، وان‌کان لایخلو عن واحد منها فی الواقع ، اذللعقل ان یحکم علی الممتنع بانه اخص من‌الممکن،اوممکن بامکان العام مثلاً بدون ملاحظة ظرف الحکم،کمالایخفی .

ایراد دقیق و تحقیق رشیق

و اعلم ان علی هذا المقام ایراد تحیرفیه الأعلام ، و هو : انه‌لوکان ثبوت شئ لشئ فرعاً لثبوت المثبت له ، لکان ثبوت الوجود للماهیّة

---

۱ ــ والقائلون بالاضافة ینکرون الوجود الذهنی مطلقا ولوکان بنحو الشبح ، لأنهم لم‌یقدرواعلی حل معضلات الوجود الذهنی و این مسلم است‌که فخرالدین و نظرائه‌گویند هنگام مقابله با اشیاء خارجی فقط اضافه‌ئی بین ما و خارج حاصل میشود ، بدون حصول صورت ــجلال آشتیانیــ

فرع ثبوت الماهية ، فيلزم تقدم الشئ على نفسه او ثبوت وجودات غير متناهية للماهية .

وقد يقال : يلزم انحصار وجودات غير متناهية بين حاصرين و هو الماهية والوجود الأخير .

و الفحص يوجب البحث فى مقامات ثلاثة :

الاول ، ان الوجود لماكان زائداً على الماهية فى التصور لافى الخارج ، فيلزم من القاعدة المذكورة اتصاف الماهية بالوجود الذهنى قبل اتصافها به ، فيلزم تعدد الوجودات الذهنية لشئ واحد فى ذهن واحد ، وكما ان البديهة تحكم باستحالة تعدد الوجود الخارجى لشئ بالضرورة تحكم باستحالة تعدد الوجود الذهنى ايضاً .

ولا يمكن ان يقال : لعل الوجودات المتعددة للماهية انما هى فى اذهان متعددة ولاترتب فيها ليلزم التسلسل . لالما افاده المحقق الدوانى فى بعض تعليقاته ، من انا اذا اسقطنا واحداً من تلك الجملة، كان الباقى جملة غير متناهية ، و تكون جزء الجملة الاولى ، ثم اذا اسقطنا واحداً من الجملة الثانية ، كان الباقى ماهو جزء الجملة الثانية ، وكانت غير متناهية ايضاً وهكذا ، حتى يلزم ترتب الامور الغير المتناهية ، لأن تحقق تلك الجمل المترتبة يتوقف على اسقاطات غير متناهية ولا يقدر العقل على اعتبارها .

فان قيل: ان تحقق الكل واجزاؤه لايتوقف على الاسقاط، بل الاسقاط انما هو للايضاح كما افاده المدقق الشيرازى[1].

قلنا : لايخفى على المتأمل ، ان المتحقق فى نفس الأمر جملة مشتمل

۱ــ مراد مؤلف از مدقق شیرازی ، صدرالدین دشتکی معروف به سید المدققین است ــجلال ــ

على آحاد يمكن للعقل ان يسقط واحدا منها مثلاً لتحصل جملة اخرى. فان اراد بقوله : ان تحقق الكل واجزاؤه لايتوقف على الاسقاط ، ان ذات الكل و ذوات الاجزاء لايتوقف عليه ، فمسلم ، لكن لاترتيب بينها حتى يجرى برهان التسلسل ، وان اراد ان تحققها بصفة الكلية والجزئية لايتوقف عليه ، فممنوع و هو ظاهر ، بل لان ثبوت شئ لشئ فى ظرف يقتضى ثبوت الموصوف فى ذلك الظرف ، ولوجوب وجود الموصوف فى ظرف الاتصاف قبله على قاعدة الفرعية ، يلزم ان يكون موجوداً فى هذا الذهن مرة اخرى ، فيلزم وجودات غير متناهية لأمر واحدفى ذهن واحد .

الثانى ، فى تحقيق عدم لزوم انحصار الغير المتناهى بين حاصرين

فنقول : لماكان الوجود من الامور الغير الموجودة الاعتبارية عندهم ، يمكن ان يمنع لزوم كون الوجودات الغير المتناهية محصورة بين حاصرين ، اذ العقل لايقدر على اعتبارات غير متناهية ، لكن لما اورد النقض على هذه القاعدة بالهيولى المتصفة بالصورة ، فيلزم ان يكون متصوّرة قبلها و هكذا الى مالانهاية له، فيلزم كون الغير المتناهى محصوراً بين الهيولى و الصورة الأخيرة . ولا يمكن الجواب عنه بان الصور اموراعتبارية .

اجاب عنه القوم بمايسدّ باب كلا النقضين بوجه كلى نقله المدقق الشيرازى فى حواشيه على شرح المطالع و غيره .

و حاصله : ان استحالة ذلك مبنىٌ على مقدمتين :

احديهما ، ان يكون بين الامور ترتب طبيعى او وضعى .

و ثانيهما : ان يكون نسبة كل من الحاصرين الى تلك الامور

المحصورة كنسبة تلك الامور بعضها على بعض . مثلاً: اذاكان تلك الامور بعضها علة فاعلة للآخر او معداًله،كان الحاصرين ايضاًكذلك ، و لبست تلك النسبة محفوظة فی هاتين الصورتين ، اذا لماهية و الهيولی عنتان قابلتان للوجود والصورة و ليس الوجودات والصور بعضها علة قابلية للبعض ، و لهذا لم يورد النقض على النظام القائل بوجود اجزاء غير متناهية فی الجسم بلزوم انحصار الغير المتناهی بين حاصرين وهما طرفاه ، ولا على الحكماء القائلين بتوارد الحركات الغير المتناهية على جسم فلكی مع انحصارها بين الجسم والحركه الاخيرة . فليتفطن .

الثالث فی حلّ الاشكال، ببيان كيفية اتصاف الماهيّة بالوجود

و اعلم ان كلمة القوم فی هذا المقام مضطربة ، فذهب الامام الی ان هذه القاعدة مخصصة بماوراء الوجود من الصفات الوجودية .

و يرد عليه اولاً: انه تخصيص فی المقدمات العقلية الكلية .

و ثانياً: النقض بالوجوب والامكان ، اذلوكان ثبوت شئ لشئ فرعاً لثبوت المثبت له ، لكان ثبوت الوجوب والامكان للماهية فرعاً لثبوتها ، مع انه قد ثبت ان الشئ مالم يجب لم يوجد ، وان امكان الشئ مقدم عليه بمراتب على ماقرر فی موضعه .

و انكر المحقق الدوانی هذه القاعدة و بدّلها بالاستلزام ، و قال: ان ثبوت الشئ لشئ يستلزم ثبوت المثبت له سواء كان ذلك الثبوت مقدماً على ثبوت المثبت له او متأخراً عنه كالوجوب والامكان او معه كنفس الوجود ــ او هو عينه كنفس الوجود خ ل ــ ولماكان فيه اعراضاً عما اسّسوه و بناء اساس جديد غير مابنوه ، تنحّی عنه السيد السند (رحمه‌الله) و جعل مناط الموجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود

المشتق المعبر عنه بالفارسية بـ «هست» من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره ، وكذا الحكم فى كل مشتق عند هذا القائل حتى جعل الواجب نفس مفهوم القادرية و العالمية و غيرهما .

ولا يخفى مافيه من الحزازة، اذجعل مناط الموجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الوجود الاعتبارى بعيد عن درجة الاعتبار .

و نقل عن بعض المحققين: انه يمكن عروض الوجود للموجودات بحسب نفس الأمر على تقدير قاعدة الفرعية ، و ذلك بان يقال : ان الخارج ظرف نفس الوجود الخارجى للموجود الخارجى، والذهن ظرف اتصافه بالوجود الخارجى و عروضه له و فى الوجود الذهنى الذهن ظرف نفس الوجود الذهنى ، و هذا الذهن فى مرة و مرتبة اخرى او ذهن آخر ظرف عروض الوجود الخارجى لذلك الموجود الذهنى واتصافه به ، فالوجود الذهنى مقدم على الاتصاف بالوجود الخارجى فى ظرف الذهن وكذا الوجود الذهنى فى مرة و مرتبة اخرى ، ولا يلزم تقدم الشئ على نفسه ولا التسلسل لانقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار .

فان قيل : لوكان اتصاف الماهية بالوجود الخارجى بحسب الذهن وكذا اتصافه بالوجود الذهنى بحسب الذهن فى مرتبة اخرى، يلزم توقف موجودية الماهية فى الخارج على تعقل ذلك الشئ و وجوده فى الذهن، وكذا يلزم توقف موجودية الشئ فى الذهن على تعقله و وجوده فى الذهن مرة ، و هذاكماترى .

قلنا : مبنى هذا الكلام على توهم ان وجود الشئ فى الخارج او الذهن انما هو باتصاف الشئ بالفعل بالوجود الخارجى او الذهنى ، و ليس كذلك، بل الوجود مطلقا انما هو بتأثير الفاعل فيه لا باتصافه بالوجود بالفعل ، انتهى .

واقول : لايخفى مافيه فان المقدمة القائلة بالفرعية لوتمت لدلت على وجوب تقدم ثبوت المثبت له على ثبوت المثبت له فى نفس الأمر و الواقع لابمجرد الاعتبار ، فيلزم ان يكون الماهية فى الذهن ثابتة فى نفس الامر قبل ثبوت الوجود لها فيه و هكذا فيلزم التسلسل فى الامور النفس الامرية المتحققة .

لكن قد حقق المحقق الخوانسارى فى تعليقاته على الحاشية القديمة : ان التسلسل فى‌الاعتباريات النفس الأمرية ايضاً غير باطل ، لان وجودها فى نفس الامر ليس بعنوان الامتياز و التفصيل بل بعنوان الاجمال الراجع الى وجود ما انتزعت هى منه او نحوه ، والوجود الاجمالى لايكفى فى اجزاء براهين ابطال‌التسلسل من التطبيق و غيره، بل لابدلها من التميز ، ولاتميز الا بعد اعتبار العقل ، و العقل‌لايقدر على اعتبار جميعها، فينقطع بانقطاع الاعتبار . انتهى .

فلايرد عليه مااوردناه ، فيصير حاصل توجيهه : ان لااتصاف بين الماهية و الوجود فى‌الخارج، لكونه اعتبارياً و صارت مبدءللآثاربجعل الجاعل فينتزع منها العقل الوجود و يصفها به فيجب ان يكون الماهية حين هذا الاتصاف موجودة فى الذهن ، اى‌تكون فيه بحيث يصح ان ينتزع منها وجوداً مرةاخرى و يصفها به لامتصفة بالوجود بالفعل ، و اذاكان‌كذلك فلا مانع ان لاينتزع العقل الوجود منها، فينقطع‌التسلسل بانقطاع الاعتبار .

و بقى بعد فى المقام ما يختلج بالبال، و هو ان المراد من‌الاتصاف بالوجود اما الاتصاف بالفعل بان يكون الوجود امراً عارضاً للماهية ، اوكونها بحيث ينتزع منها و يصفها به .

و على الاول يلزم ان يكون الماهية ثابتةومتصفة بالوجودفى‌الذهن

قبل اتصافها بالوجودکما هو مقتضی القاعدة الفرعیة من وجوب ثبوت الماهیة و اتصافها بالوجود قبل ثبوت الوجود لها .

و علی الثانی ، یلزم ان یکون الماهیة فی الخارج ایضاً متصفة بالوجود لکونها فی الخارج بحیث یجوزان ینتزع منها الوجود و ثبت لها ، فلاوجه لقوله : ان ظرف الاتصاف هو الذهن لاالخارج . هذا ، ولا مدفع له .

و حاول صدر المحققین فی ا سفاره و غیره تصحیح هذه المقدمة علی طریقة القوم حیث قال : ان الوجودکمامر، نفس موجودیة الماهیة لاموجودیة شئ غیره لها کسائر الاعراض حتی لزم ان یکون اتصاف الماهیة به فرع تحققها فی نفسها ، فالقاعدة علی عمومها باقیة من غیر حاجة الی الاستثناء فی القضایا العقلیة . ثم قال : «وهذا الذی اظهرناه انما جریانه علی طریقة القوم ، من ان الماهیة موجودة و الوجود من عوارضها . . . » انتهی .

اقول : یمکن ان یستنبط مما اسلفناه مایصلح ان یکون جواباًلهذا التصحیح ، اذلنا ان نقول : ان الوجود عندهم وان لم‌یکن عبارة عن موجودیة شئ غیره للماهیة، لکن الوجود عندهم هل هو من‌عوارضها الخارجیة او الذهنیّة ؟ و الاول و انلم یکن مذهباً للقوم لما صرّحوا مراراً ، من ان لیس حال الوجود والماهیةکحال البیاض والجسم مع مافیه من وجوه البطلانکما سیجئ انشاءالله ، لکن نقول ارخاء للعنان: انه (حینئذ) ایضاً یجری القاعدة المذکورة ، و هل هوالاکرّعلی مافرّ؛ و علی الثانی ، یلزم ایضاً تعدد وجودات ذهنیة بناءاً علی القاعدة .

وان قیل : ان المراد بالعروض لیس الاکونه امراً اعتباریاً زائداً علی الماهیة فی الذهن ، فیعود مامر من الایراد یندفع الفساد .

ثم قال فی موضع آخر من کتابه : «ان کیفیة هذا الاتصاف ان للعقل ان یلاحظ الماهیة و یجردها عن کافة الموجودات حتی عن هذا التجرید، لأنه نحو وجود ایضاً ، فیصفها بالوجود الذی هی به موجودة ، فهذه الملاحظة یصحح قاعدة الفرعیة ایضاً من حیث انها تجرید و تخلیط معاً لأنها تخلیة القابل عن المقبول ، فیکون الماهیة مغایرة للوجود ، وهی بعینها نحو من الوجود ، فیکون متحدة معه . فانظر ما اشمل انبساط نور الوجود و ما اوسع انبثاث ضوئه حیث یلزم من نفیه اثباته . . . » انتهی کلامه زیداکرامه .

و اعلم ان هذا الکلام مستنبط[1] من کلام المحقق الدوانی حیث قال فی حواشیه القدیمة : لااشکال فی کون الاتصاف بالکلیة و نظائرها بحسب الوجود الذهنی ولا فی آن الاتصاف بالفوقیة و العمی بحسب الوجود الخارجی ، اذالوجود ان شرطان للاتصافین کما یدل علیه صحة تخلل الفاء ، نقول : وجد فی الذهن فصارکلیاً، و وجد فی الخارج فصار فوقاً او اعمی ، لکن فی نفس الوجودین اشکال اذلوشرط فی الوجود الذی هوظرف الاتصاف تقدمه علی الاتصاف، ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجی لیس بحسب الخارج ، لکن لزم ان لایکون الاتصاف بالوجود فی نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشئ علی نفسه، وان اکتفی بمجرد کونه منتزعاً من الماهیة الموجودة بذلك الوجود ، لزم ان یکون الاتصاف بالوجود الخارجی بحسب الخارج ، فانه منتزع من الماهیة الموجودة فی الخارج .

---

١ ـ بین ماذکره صدرالمحققین وما افاده المحقق الدوانی بون بعید نذکره فی المقدمة المفصّلة .

فالوجه کما اشرنا الیه ان یعتبر فیه بعد کون الاتصاف مستلزماً لهذا النحو من الوجود ان یکون فی ذلك النحو من الوجود غیر مخلوطة بذلك العارض، وظاهر ان الماهیة فی الوجود الخارجی مخلوطة بالوجود الخارجی ، وکذا فی الوجود فی نفس الأمر مخلوطة به بحسب نفس الأمر، وکذا فی الوجود العقلی ایضاً مخلوطة به بحسب نفس الامر ، لکن للعقل ان یأخذه غیر مخلوط بشئ من العوارض ، فهو فی هذا الاعتبار معری عن جمیع العوارض حتی عن هذا الاعتبار، فهذا النحو من الوجود هو ظرف للاتصاف به و هو نحو من انحاء وجود الماهیة فی نفس الامر.

لایقال : هذا النحو من الوجود متقدم علی سایر الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتمّ الکلام .

لانا نقول : ظاهر ان هذا النحو لاتقدم له علی نفسه ، والاتصاف بهذا النحو فی هذا النحو فلا یصح اشتراط التقدم انتهی .

و الغرض من نقل کلامه : بیان ان کلامه (رحمه‌الله) صریح فی ان هذا النحو من الاتصاف انما یتمّ علی مااختاره هذاالمحقق من الاستلزام، لاعلی قاعدة الفرعیة فتصحیح هذه القاعدة بماذکره توجیه بمایأبی عن الاتمام .

و اعلم انه قداعترض علی هذا التحقیق من المحقق المذکور بانه جمع فی مرتبة الاتصاف بین امرین متناقضین :

احدهما ـ کون الماهیة فی تلك المرتبة بحیث یصحّ انتزاع الوجود عنه ، و هذا معنی الاتصاف بالوجود .

و ثانیهما ـ کون الماهیة فی هذا الاعتبار غیر مخلوطة بالوجود ، و اذا لم‌یکن مخلوطاً بالوجود لم یصح انتزاع الوجود عنها فی هذه المرتبة ، و هما امران متنافیان فلایکون ظرف التعریة ظرف الاتصاف .

ولا يخفى مافيه لان ظرف التعرية انما هو مجرد اعتبار العقل فلايلزم من ذلك عدم صحّة انتزاع الوجود عنها فى نفس الامــر ، فالتعرية بحسب العقل والتخليط بحسب نفس الامر ، ولا محذور فيه كما لايخفى .

كلام مع بعض الاعلام

و اعلم ان بعضاً من الاعلام فرق بين الامور الموجودة والامــور الاعتباريّة فى لزوم هذه القاعدة و جعله مداراً لرد الإعتراض عن الامام و لدفع الاشكال حيث قال : ان هذه القاعدة انما هى مسلمة فى الامور الموجودة الثابتة لشئ كالسواد و البياض ، و اما فى الامور الانتزاعية فلا ، لاعلى سبيل التخصّص بل بادعاء جريانها فى احدهما دون الآخر ، لان صحة انتزاع شئ عن شئ لانسلم توقفها على ثبوت منشأ انتزاعه و ان استلزمه .

و فيه ان هذا ليس سوى ما افاده المحقق الدوانى من الاستلــزام كمالايخفى على من له ادنى تأمّل فى هذا المقام .

ايراد تحقيق حقيق بالتصديق

لايخفى على المتأمل فى هذا المطلب الجليل ، ان هؤلاء الاعــلام لم يأتوا بشئ يشفى العليل ويروى الغليل الاماحققةالدوانى من الاستلزام، ولولاه لتمّ ما افاده بعض المحققين على مانقل عنه فى الاستدلال بوحدة الوجود حيث قال : و ذلك لانه لايجوز قيام الوجود بمعنى مبدء الآثار بالماهية من حيث هى بناءاً على المقدمة المذكورة ولابالماهية الموجودة بعين ماذكروه فى امتناع قيام الوجود بمعنى الكون والحصول بالماهية الموجودة ، ومن البيّن ان بين الماهية و الوجود استناداً ، فاذا امتنع

ذلك من جانب الوجود فتعين ان يكون من جانب الماهية ، ولا يمكن ان يكون ذلك الا بان يكون الوجود موجوداً بنفسه من غير ضمّ ضميمة والالزم مالزم من قيام الوجود بالماهية و مايكون كذلك ليس الا واجباً بالذات و هو الحق ، سبحانه ، وان يكون الماهيات مستندة اليه نوع استناد به يصير الماهيات موجودة اى منسوبة الى الوجود الحق كالمشمس المأخوذ من الشمس و المعلول المأخوذ من العلة، و لما ثبت موجوديتها بهذا المعنى صحّ قيام الاشياء بها و من جملتها الوجود بمعنى الكون... انتهى كلامه ملخّصاً .

فغاية مايرد عليه، انا لانسلم القاعدة الفرعية، بل الحق هو الاستلزام. ولايرد عليه ماقيل ، ان قوله ، و مايكون كذلك ليس الاواجباً ، ممنوع، فانه لايلزم من عدم احتياج شئ فى ان يكون مبدء للآثار الى ضمّ ضميمة ان يكون واجباً بالذات ، بل الواجب بالذات مالايحتاج فى ان يكون مبدء للآثار الى الغير مطلقا ، و يجوز ان لايحتاج شئ فى ان يكون مبدء للآثار الى ضمّ ضميمة ، وان احتاج الى جاعل ، و ذلك لانّا نقول : ان وجود زيد بعد ثبوت تأصّله و متبوعية الماهية له ، اما ان يكون مخالفة بالحقيقة لوجود الواجب مجعولاً له، يلزم ان يكون اطلاق الوجود المطلق على افراده اشتراكاً لفظياً او متحدة ، ولاتجزى هناك يكون وجوده وجود الواجب و تمّ الدليل ، لكن بقى بعد فى زوايا الكلام خبايا ستطلع عليه انشاءالله تعالى .

الوجه الثانى

انا نأخذ من الامور المختلفة معنى واحداً مشتركاً بينها، كالانسان المأخوذ من زيد و عمرو و نحمل عليها ، ولا شك انه بوصف الكلية

ليس موجوداً فی الخارج، والا لكان متشخصا بالتشخصات الخارجية ممتنع الحمل على امر آخر، هذا خلف، و اذ ليس فی الخارج فهو فی الذهن.

شبهة عليها نبهة

و اعلم انه اورد على هذا الدليل بان مفهوم الانسان كما لا يكون فی الخارج الا مشخصاً لا يكون فی الذهن ايضاً الا مشخصاً بالتشخصات الذهنية، فلا يكون موجوداً لا فی الذهن و لا فی الخارج.

و لغموض هذا الايراد اعرض المحقق الشريف عن تفسير الكلية بالاشتراك لعدم جواز كون الموجود فی الخارج او فی الذهن مشتركاً بين كثيرين لكون كل منهما متشخصاً بالتشخصات الجزئية، ففسرها بالمطابقة، فقال: الكلی ما يكون مطابقاً للكثيرين و الصورة العقلية الحاصلة من زيد مطابقة لعمرو و بكر و خالد مثلاً فيكون كلياً، فيصح القول بان الكلی موجود فی الذهن.

و يرد عليه ما قيل: ان مطابقة الصورة العقلية للكثيرين الموجودين فی الخارج يقتضی مطابقة كل واحد من تلك الكثرة الموجودة فی الخارج للباقی، الا ان يقال: ان المراد من المطابقة هو ان يكون اذا حصل كل واحد واحد منها فی الذهن لا يحصل منه نقش آخر، و مثل ذلك بالخاتم اذا كان متعدداً و موضوعاً على موضع واحد.

و تنحّى بعض عما حققه[1] هذا المحقق ولم يقدر على دفع الفساد،

---

۱ ــ مؤلف بعمق کلمات ملاصدرا در برخی از موارد نمیرسد کلام در اینست که ماهیت همانطوریکه نه موجودست نه معدوم، نه کلیست نه جزئی لذاکلیت به نحوی از وجود سعی که وجود مثل نوری از هر نوعی باشد برمیگردد و وجود ظلّی در نفس نقش و رشح و ظل رب
←

فاعترف بان‌الکلی‌لاموجود فی‌الخارج ولافی‌الذهن، بل‌موجود بوجود ظلّی مثالی ، ستعرف تحقیقه من ان الموجود هو الفرد من الوجود و الذاتیات منتزع منه بالذات و العرضیات بالعرض ، و هذا انما یصح علی طریقة القائلین بتأصّل الوجود .

و التحقیق فی حل الاشکال مع محافظة‌کون‌الکلیة‌بمعنی‌الاشتراک، ما حققه المحقق الدوانی فی حواشیه القدیمة و غیره ، و هو ان الکلی الحاصل فی الذهن و ان‌کان متشخصاً فی الواقع بالتشخصات الذهنیة ، لکن للذهن ان لایلاحظ معه شئ من مشخصاته ، فهو وان‌کان‌فی‌الواقع مشخصا ، لکن فی هذه المرتبة من مراتب اللحاظ العقلی عار عن التشخصات وکلی ، و هذا معنی وجود الکلی الطبیعی فی‌الاذهان بصفة الاشتراک بین افراده ، بمعنی انه لووجد فی الخارج فی مادّة زیدکان عینه و فی مادة عمروکان عینه.

حل عقد بایراد نقد

قداورد علی اصل الدلیل بان المحققین من الحکماء ذهبوا الی ان الکلیات المتأصلة دون الاعتباریة ، لها وجود فی الاعیان، بان‌یکون انسانیة واحدة هی بعینها مقارنة للعوارض التی یتقوم بها شخص زید و شخص عمرو ، و هی مع‌کل منها غیرها مع الآخر بالاعتبار ، فلاحاجة الی القول بوجودها فی الذهن .

و الحق فی الجواب : ان معنی قولهم بوجود الکلی الطبیعّی فی الخارج لیس ان الکلی بما هو کلی موجود فی الخارج،کیف، ولایتفوه

←
النوع است‌کماحققناه فی تقریر مشرب صدرالحکماء ــجلالــ

به جاهل فضلاً عن الحکیم الکامل .

و للشیخ الرئیس رسالة مفردة فی التشنیع علی رجل غریز المحاسن کثیرالسن صادفه بمدینة همدان ، و قد توهم : ان معنی قولهم ، ان الکلی موجود، هو ان ذاتاً واحدة مقارنة لکل واحدمن الکثرةالمختلفة مطابقة لها مشترکة فیها موجودة فی الاعیان .

فقال : هل[1] بلغ من عقل الانسان ان یظنّ ان هذا موضع خلاف بین الحکماء. وکان ذلک المرء لما سمع من القوم انهم یقولون:انالاشخاص مشترکة فی حقیقة واحدة و معنی واحد موجود ، فتعذّر علیه تحصیل غرضهم فی استعمال لفظ الواحد فی هذا الموضع ، فسبق الـی و همه انهم ذهبوا الی ان الحقیقة الواحدة و المعنی الکلی بصفة الوحدة و الکلیة واقعة فی الاعیان ، و هو فاسد . نعم المعنی الواحد المشترک و الکلی و العام و غیرها قدیوجد فی الأعیان ، لکن لابهذه الاعتبارات . فحقیقة الانسان مثلاً من حیث هو انسان موجودة فی الاعیان متصفّة بالوجود لامن حیث نوعیّته و اشتراک الکثرة فیه، بل من حیثطبیعته و ماهیته ، و قدفرض العموم لاحقاً بها فی موطن یلیق بها لحوقه فیه و هو الذهن لاالخارج ، وقد نص الشیخ فی سایر کتبه ایضاً بذلک

و الحاصل ؛ ان الموجود فی الخارج هو طبیعة الکلی وماهیتهلکن لابوصف الکلیة بل بوجود افراده و انما وعاؤه مع هذا الوصف هـو الذهن فقطکما علیه المحققون من الحکماء و المتکلمین و هو الحق المتین . و حاصل مقالتهم : انه اذا وجد زید مثلاً و هو فیذاتهحیوان ناطق فکما ان زیداً موجود فکذا الحیوان الناطق ، لان المراد بالماهیة

---

۱ ـ ایالشیخ شنع علیالرجل وقال .

ما به‌الشئ هوهو، وکیف یکون الشئ موجوداً مالم یکن مـابه الشئ هوهو موجوداً . و لیس المراد من‌کون الکلی الطبیعی موجوداً لکونه جزءاً من الاشخاص الموجودة ، انه موجود بوجود علیحدة وراءوجود الشخص و انه جزء خارجی له‌کالهیولی و الصورة للجسم ، و الا لکان الحیوان شخصاً آخر مکتنفاً بالعوارض‌الخارجیة‌کما هوشأن‌الموجودات الخارجیة غیر هذا الشخص من الحیوان و هو باطل ضـرورة ، اذلیس فی الخارج بالضرورة الاشخص واحد من الحیوان .

و ایضاً ننقل الکلام الی الحیوان الموجود فی ضمن هذا الشخص من الحیوان ، فیلزم ان یکون‌کل شخص من الحیوان مشتملاً علی‌افراد غیر متناهیة منه .

و ایضاً لما جاز حمل الحیوان علی افراده‌کما هـوشأن الأجـزاء الخارجیة الممتنعة الحمل علی المرکب منها ، بل المراد انه جزء عقلی‌له بمعنی ان العقل یحلّل تلك الذات الموجودة الی ماهیة و تشخص، وکل ما یحلل العقل ذات الموجود الیه یجب ان یکون موجوداً بوجود تلك الذات ، والا لکان التحلیل اختراعیاً محضاً .

و هذا غایة تقریر الکلام فی هذا المقام قد حققه بعض المحققین من الأعلام ، و هذا معنی قول الشیخ فی الهیات الشفا : ان الحیوان بما هو حیوان لابشرط شئ موجود فی الخارج ، لأنه اذاکان هذا الشخص حیواناً ــ فحیوان ما موجود ــ فالحیوان الذی هو جزء من حیوان ما موجود،کالبیاض فانه وان‌کان غیر مفارق للمادة ، فهو ببیاضته موجود فی‌المادة، علی انه شئ آخر معتبر فی‌ذاته وذوحقیقة بذاته وان‌کان‌عرض لتلك الحقیقة ان‌یقارن فی‌الوجود امراً آخر. انتهی‌کلامه .

و علی ماقررنا الاستدلال ، ظهـر اذلال ماأورد عـلیه بعض ذوی

الافضال و هو ان الحیوان ان أریدانه جزء له فی الخارج فهو ممنوع، بل هو اول المسألة، وان ارید انه جزء فی العقل فهو مسلم لکن الاجزاء العقلیة للموجودات الخارجیة لایجب ان تکون موجودة فی الخارج ، الایری ان العمی جزء لهذا الاعمی الموجود فی الخارج مع انه لیس موجود فیه ، و ذلك لما ثبت ان الاجزاء العقلیة التی بها الشئ هوهو بحسب وجودها فی الخارج و قیاسها علی الاعمی قیاس مع الفارق ، لما حققه المحقق فی حواشیه القدیمة بقوله : لاریب فی ان مفهوم هذا الأعمی لیس ذات زید مثلاً ، بل نسبته الیه نسبة العرضیات ، فلایکون وجود زید بعینه وجود هذا الاعمی حتی یلزم منه وجود الاعمی ، نعم له اتحاد ما بالعرض مع زید فهو موجود بوجوده بالذات وکذا الاعمی. انتهی .

ولا یمکن ان یقال : ماالفرق بین الاعمی و الابیض ، حیث حکم بوجودالابیض فیالخارجدونالاعمی، اذلماکانالأعمیعبارةعنذاتمتصفة بسلب البصر ولیست الذات معسلب البصر موجودة فی الخارج و انما الموجود فی الخارج هوالذات و ینتزع العقل منه سلب البصر ، فیصفه بالاعمی ، فلیس مبدؤه موجوداً فیه. بخلاف الابیض ، فانه عبارة عن ذات متصفة بالبیاض ، ولاشك انهما موجودان فیالخارج بالذات ، فیوجد الابیضفیه ایضاً بالضرورة . و علی هذا یکون البیاض و هو العرض موجوداً بالذات و الابیض و هو العرضی موجوداً بالعرضکما هو طریقة القوم القائلین بالفرق بین العرض والعرضی بالذات.ولاحاجة الیماافاده المحققالدوانی فی حاشیته القدیمةقائلاً: انا لانؤمنبمابین دفتی الشفا و نقول، ان لافرق بینهما الا بالاعتبار، فان الابیضاذااخذ لابشرط شئ فهو عرضی ، و اذا اخذ بشرط شئ فهو الثوب الأبیضمثلاً

و اذا اخذ بشرط لاشئ فهو العرض المقابل للجوهر ، فکما ان طبیعة الذاتی جنس و مادة باعتبارین ، فطبیعة العرض عرضی وعرض باعتبارین. انتهی مجمل کلامه .

فرق فارق و حق شارق

و اعلم ان للماهیة معنیین ، احدهما ــ مابه‌الشئ هوهو، و الآخر ــ مایقال فی‌جواب ماهو ، و غایة‌ماثبت من الدلیل المذکور ، هــو ان الماهیة بالمعنی الأول موجود فی الاعیان ، و اذا عرفت‌هذافتعلم‌انه‌لما کان المتأصّل عند اکابر الاشراقیین والصوفیة هو الوجود ـ والماهیات مایقال فی جواب ماهو منتزعة منه ــ فیکون ما به‌الشئ هوهو عندهم منحصراً فی‌الوجود ، و الماهیات اموراً اعتباریة ، فالموجود من‌کل‌شئ فی الخارج هو نفس الوجودله ، لکن العقل ینتزع بوسیلة الحس و الخیال من نفس ذاته مفهومات‌کلیة عامة او خاصة ، و من عارضه ایضاً کذلك، لاکما زعمه المشاؤن من ان الوجودکما هو منسوب الی‌الشخص منسوب الیها ، ولاکمازعمه المتکلمون النافون لوجودها ، بمعنی انها غیر موجودة لوجود الشخص اصلاً، بل‌بمعنی انه موجود بــالعرض و الموجود بالذات هو الشخص بناءاً علی ان اثر الجاعل والاثر المتحقق بالذات عندهم هو نفس وجود الممکن ، والماهیة متحدة معه موجودة بالعرض ــ اتباع وجود الظل لذی الظّل ــ و لماکان ما به‌الشئ هوهو عند المشّاء هو الذی یقال فی جواب ماهو، لان‌الماهیات‌متأصلة‌عندهم، ذهبوا الی وجود الماهیات فی‌الخارج بالمعنی الثانی‌کما لایخفی علی المتتبع فی‌کلامهم العالم بحقیقة مرامهم .

الوجه الثالث

ما افاده صدرالحكماء في اسفاره : من انا نتصور الامور الانتزاعية و المعدومة فى الخارج و نحكم بها على الاشياء ، فلا محالة لها ثبوت، و ليس فى الخارج لأنها امور اعتبارية ، فوجودها فى الذهن .

دفع مشكلات وردع معضلات

اذاثبت ان للاشياء بماهياتها نحواً من الوجود الظلّى ، وكان للمخالفين شبهات كثيرة وجب التفصى عنها استحكاماً للاعتقاد و تبياناً للمراد .

الشبهة الاولى :

[فى ان ماهية الجوهر جوهر فى الوجودين]

ان الحقايق الجوهرية بناءاً على ان الجوهر ذاتى لها ــ و قد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات فى انحاء الوجود ــ فالجوهر جوهر، والعرض عرض فى الذهن ايضاً مع ماثبت عند القوم ان العلم من الكيفيات النفسانية ، فيلزم كون الجوهر عرضاً ، بل كيفا ، بل اندراج جميع المقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف فى الكيف .

ولاجل صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود الذهنى للاشياء ولدفع هذه الشبهة طرق متعددة :

الطريق الأول :

مانقله صدرالافاضل فى الاسفار عن الامام ، حيث جعل العلم مجرد

اضافة بین العالم و المعلوم ، فلاصورة ولاارتسام حتی یجری فیه‌الشبهة المذکورة .

و هذا النقل مخالف لمانقل عنه المدقق الشیرازی و غیره ، من‌انه قائل بالوجود الذهنی . و مع هذا لایخفی مافیه لما سیحقق ان العلم لیس مجرد اضافة ، بل من‌الاعراض النفسانیة ، و قد صرح به‌الشیخ فی الشفا مستدلاً علیه .

الطریق الثانی:

طریقة المحقق الدوانی، و هو ان العلم لیس من الکیفیات‌النفسانیة، بل‌هو امر ذهنی من مقولة المعلومات ، و ان العلم بالجوهر جوهر ، و العلم بالعرض عرض ، من غیر ان‌یکون له وجود فی نفسه، واطلاق الکیف علیه‌مسامحة بینهم مستنداً بانه لوحمل‌کلامهم علی الحقیقة‌کان فاسداً .

ولا یخفی مافیه ، اما اولاً‌اذالبرهان قددل علی ان العلم من الکیفیات النفسانیة لان الصورة المرتسمة فی النفس لاشك انها امر موجود فی الموضوع ، و معلوم انه غیرقابل للقسمة ولا للنسبة فی ذاته فیکون‌کیفاً .

وما وقع فی‌کلام المحقق الشریف ، من ان العلم من الموجودات الذهنیة ، مبنیٌ علی ماحقق عند القوم ، ان الصور العقلیة موجودات ذهنیة لذی الصورة ، لکنه وجود خارجی لنفسها .

و لعل‌کلام هذا المحقق صار منشأ لتوهم المحقق الدوانی حیث توهّم ان العلم من الموجودات الذهنیة بماهیّتها ، و الکیف عرض من

الموجودات الخارجية ، فلايجوز ان يكون العلم كيفاً. و هو سخيف ، الاترى ان كلمة زيد وجود لفظى لذات ذهنية ، و وجود خارجى لنفسها.

و اما ثانياً ــ فلأنه قال فى حاشية القديمة : أنهم صرّحوا بقيام الجواهر الحاصلة فى الذهن به ، و صرحوا بعرضيتها ، ولاشك ان العرض من الموجودات الخارجية على ما اعترف به هذا المحقق ايضاً ، فيكون المراد من القيام المذكور فى كلامهم القيام الخارجى ، فيكون العلم عندهم بالحقيقة عرضاً ، فنسبة المسامحة مسامحة .

و اما ثالثاً ــ فلأنه لماكانت الصور العلمية عند القوم غير موجودة فى الخارج ، فلم يتحقق المنافاة بين الجوهرية و العرضية ضرورة امتناع اجتماع الموجود فى الموضوع و الموجود لافيه بالقياس الى وجود واحد ، فلم يحتج الى قيد ــ اذا ــ فى تعريف الجوهر ، مع انه قال و لذلك زادوا قيد ــ اذا ــ فى تعريف الجوهر ، و صرحوا بأنه لامنافاة بينها على هذا التقدير .

[ردّ على المدقق الشيرازى]

وافاد المدقق الشيرازى فى بعض تعليقاته فى تشييد مبانى كلامه مالابأس باتيانه و بيان مافى بيانه ، فقال : انهم عرفوا الجوهر بماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع ؛ وقالوا ، فائدة قيد ــ اذا ــ ادخال صور الجواهر فى تعريف الجوهر ، فانها و ان كانت باعتبار وجودها فى الذهن كانت فى الموضوع وكان عرضاً ، لكن بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع و جوهراً ، فلوكان صورة الحيوان مثلاً موجودة فى الذهن بحسب الوجود الخارجى كوجود البياض فى الجسم و هو بحسب هذا الوجود محتاج الى الموضوع ،

ولم یصدق انها اذا وجدت فی‌الخارج کانت لافی موضوع .

و ایضاً لوکان العلم بالحیوان موجوداً فی‌الذهن بالوجودالخارجی، وکان عرضاً باعتبار هذا الوجود ، فلوکان جوهراً ایضاً بناءاً علی اتحاد العلم و المعلوم بالماهیة ، لزم ان یکون شیء واحد جوهراً و عرضاً باعتبار وجوده فی الخارج ، و ذلك غیر جائز .

قال الشیخ بعد ماحقق الصورة الحاصلة من‌الجوهر فی العقل جوهر: فان قیل ، قد جعلتم ماهیة الجوهر تارة یکون جوهراً ، و تارة یکون عرضاً ، وقد منعتم هذا .

فنقول : انا منعنا ان یکون ماهیة شیء یوجد فی‌الأعیان مرةجوهراً و مرة عرضاً حتی یکون فی‌الأعیان لایحتاج الی موضوع ماوفیهایحتاج الی موضوع ، ولم نمنع ان یکون معقول تلك الماهیة یصیر عرضاً ، ای یکون موجوداً فی‌النفس لاکجزء منها... انتهی .

و ایضاً لوکان العلم بالممتنعات موجوداً فی الخارج و العلم متحد مع المعلوم فی الماهیة ، لکانت الماهیة الممتنعة الوجود فی الخارج موجودة فی الخارج ، هذا خلف .

و قد ذکر السید الشریف عند قول صاحب حکمة العین:«الموجود فی الذهن موجود فی الخارج » فی جواب سئوال اورده : ان اردت قیامه به فی‌العین ، ای‌قیامه به بحسب الوجود العینی ، فممنوع ، وانما یکون کذلك ان لوکان موجوداً فی العین وذلك ممنوع... انتهی‌کلامه.

وانت خبیر بمافیه من الزلل ، اما فی الأول، فلأن‌المرادمن‌الخارج فی تعریف الجوهر هو خارج الذهن، ولا یخفی علی المتصفح‌بکلماتهم، ان اطلاق الخارج علی هذا المعنی شایع فی اطلاقاتهم واذاکان‌کذلك ، فنقول : فائدة قید ـ اذا ـ حینئذ ، انه اذا قیل ، الجوهر هو الموجود

بالفعل لافى موضوع ، لم يكن الصور العقلية من الجواهر جواهر لكونها بالفعل فى موضوع هو النفس، فقالوا، لادخالها فيها انالجوهر ماهية اذا وجدت فى خارج الذهن كانت لافى موضوع ، فيكون الصور العقلية ايضاً جواهر ، ولم يصدق عليها انها بالفعل موجود فى الخارج و فى الموضوع .

واما فى الثانى، فلأنا بعدما بيّنا انه جوهر بحسب الماهية بمعنى ان ماهيته اذا وجدت خارج الذهن كانت لافى موضوع، وان كان عرضاً بحسب هذا النحو من الوجود ـ وان كان هذا النحو ايضاً وجوداً خارجياً لأن الخارج المعتبر فى الجوهرية هو ماقررنا ، لايكون شئ واحد جوهراً و عرضاً باعتبار الوجود الخارجى بالفعل، فلاوجه لهذا الكلام. هذا مع مامر من ان الصورة ليست موجوداً خارجياً بالنسبة الى ذاته وماهيته، بل بتبعية وجوده فى الذهن كما لايخفى .

و اما فى الثالث ، فلأن القوم قد صرحوا ، بان لاماهية للممتنع الا هذا المفهوم الممتنع تحقق مصداق له فى الاعيان، فاذا وجد هذا المفهوم فى الذهن و ليس هذا المفهوم ممتنعاً، لم يلزم تحقق الممتنع فى الخارج، فلا محذور .

و اما المنع الوارد فى كلام السيد فغير موجّه، لماثبت ان الحاصل فى الذهن علم والعلم من الكيفيات النفسانية الحاصلة فى الموضوع ، فيكون قيامه فيه بحسب الوجود العينى ، فالمنع منع فى مقابلة البرهان.

الطريق الثالث :

ماشيّده السيد السند « اسكنه الله صدر الجنان» وهو :«انه لما كان ماهية الشئ متأخرة عن موجوديتها ، بمعنى انه مالم يصر موجوداً لم يكن

ماهية من الماهيات ، اذا لمعدوم الصرف ليس له ماهية اصلاً ، و ليس شيئاً من الأشياء ، فمالم يكن له نوع تحصّل ذهناً اوخارجاً ، لـم يكن ماهية من الماهيات ، فمع قطع النظر عن الوجود لم يكن هناك مـاهية اصلاً ، والوجود الذهنى و الخارجى مختلفان بالحقيقة ، فـاذا تبدّل الوجود بان يصير الموجود الخارجى موجوداً فى الذهن ، لااستبعادفى ان يتبدل الماهية ايضاً ، فاذا وجد الشئ فى الخارج ـ كانت له ماهية اما جوهرا وكمّاً او من مقولة اخرى ـ واذا تبدل الوجود و وجد فـى الذهن انقلب ماهيته وصارت من مقولة الكيف .

وعند هذا اندفع هذا الاشكال مع الشبهات الباقية الآتية ، اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهنى باق على حقيقتها الخارجية .

فان قلت : هذا بعينه هو القول بالشبح ، و يرد عليه ، انه عـلى هذا لايكون الأشياء بانفسها حاصلة فى الذهن بل امر آخر مبائن لهـا بالحقيقة .

قلت : ليس للشئ بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينه ، يمكن ان يقال هذه الحقيقة موجودة فى الذهن و فـى الخارج بل الموجود الخارجى بحيث اذا وجد فى الذهن انقلب كيفاً ، و اذاوجدت الكيفية الذهنية فى الخارج كانت عين المعلوم الخارجى ، فان كان المراد بوجود الأشياء انفسها وجودها فيه ، وان انقلبت حقيقتها الـى حقيقة اخرى ، فذلك حاصل ، وان اريد ، انها يوجد فى الذهن باقية على حقيقتها العينية ، فلم يقم عليه دليل اذمؤدّى الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل ليحكم عليه .

ولايخفى ان هذا الحكم عليه ليس بحسب الوجودالذهنى بل بحسب نفس الأمر ، فيجب ان يوجد فى الذهن امر لووجدفى الخارج كان متصفاً

بالمحمول ، وان انقلبت‌حقیقته و ماهیته ، بتبدل الوجود .

فان قلت : انما یتصور هذا الانقلاب لوکان بین الموجودات الخارجیة من الجواهر والاعراض و بین الکیفیات الذهنیة ای‌الصورة العلمیة مادة مشترکة ، یکون بحسب الوجود الظلی‌کیفاً وبحسب‌الوجود الخارجی من مقولة المعلوم‌کما قرّروا الأمر فی الهیولی المبهمة‌فی‌ذاتها حتی الابهام و تصیر باقتران الصورة تارة ناراً او تارة ماءاً ، وظاهر انه لیس هناك مادة مشترکة بین جمیع الموجودات .

قلت : انما یستدعیه الانقلاب ، لوکان انقلاب امر فی صفه کانقلاب الابیض اسود ، و الحار بارداً، او فی‌صورته‌کانقلاب‌النطفة جنیناً والماء هواء واماانقلاب نفس‌الحقیقة بتمامها الی‌حقیقة اخری فلا یستدعی مادة مشترکة موجودة بینها ، نعم یفرضُ العقل لتصویر هذا الانقلاب امراً مبهماً عامّاً . » هذه زبدة ما ذکر هذاالمدقق فی‌حواشیه.

و اعترض علیه علیه معاصره الجلیل بقوله: «لایخفی علی‌من‌له‌ادنی بصیرة ، ان انقلاب الحقایق غیر معقولة ، بل المعقول، ان ینقلب‌المادة من صورة الی اخری او الموضوع من صفة الی اخری ، و لیس لکل‌امر یوجد فی الذهن محل او موضوع سوی الذهن باعتبار حصوله فیه ، و معلوم ان الذهن لاینقلب من الصورة الذهنیة التی هی عنده‌کیف الی الامر الخارجی و هو جوهر مثلاً. و لیت شعری ما هذا الأمر الواحد الذی زعم انه بحیث اذا وجد فی‌الخارج‌کان ماهیة ، وکان اذا وجد فی الذهن ماهیة اخری ، وکیف ینحفظ الوحدة مع تعدد الوحدة ؟ ثمّ تقدم الموجودیة غیر بیّن ولامبیّن ، و علی فرض التسلیم لایوجب جواز الانقلاب ، اذالعوارض متقدمة‌کانت او متأخرة ، لاتغیر حقیقة المعروض ، فانها انما یعرض لتلك الحقیقة ، فلابدّ من بقائها معها .

ثم علی فرض الانقلاب، یکون الحاصل فی‌الذهن مغایرة بالماهیةللخارج، و هو خلاف مقتضی الدلیل الدال علی الوجود الذهنی . و ماذکره من ان حصول الماهیة فی الذهن اعم من ان یبقی فیه علی ماکان ،اوینقلب الی‌ماهیة اخری، من قبیل ان یقال ، حصول زید فی الدار اعم من ان یبقی فیه علی ماکان ، او ینقلب فیه الی عمرو مثلاً. ثم‌طوّل الکلام بما نقله یوجب الاطالة ، و الفطرة السلیمة یکفی المؤنة فی المقام .

و العجب من بعض الأفاضل ، فانه حاول تصحیح مرامه و تـوجیه کلامه فی حواشیه علی الشفاء و غیره ، وقال : «انه لما قام البرهان علی ان للحقائق العینیة ذاتیات بهایصدر آثارها الذاتیة التی هی مبادی‌تعرف الذاتیات عن العرضیات کالجسمیة المعتبرة فی مفهوم الشجر المقتضیة للتحیّز و قبول الابعاد ، و تلک الحقائق الکلیة من حیث هی مثالهامثال الهیولی التی اثبتها المعلم الاول من حیث عدم التعیّن و عدم دخولها فی حد ذاتها تحت مقولة من المقولات بل هی مبهمة غایة الابهام ، انما یتحصل و یتعین لها ماهیات بالقیاس الی احد الوجودیـن ، والحقیقة المائیة اذا لوحظت من حیث وجودها العینی الاصیل‌کانت جسماً سیّالاً رطباً،واذاوجدت فی الذهن وقام به‌صارت عرضاً من الکیفیات‌النفسانیة، فهی بنفسها لاتتحصّل لشئ منها ولایدخل تحت واحـد من المقـولتین بالنظر الی حقیقة المبهمة » انتهی‌کلامه ملخّصاً.

و هذا الکلام مع انه لایصلح توجیهاً لکلام السید ، حیث صرح بان لاامر مشترک فی‌الوجودین ، لایصحّ ایضاً ، اما اولاً:

فلان تلک الحقیقة المائیّة بعد تحصلها بالوجود الذهنی‌امان‌یصدق علیه انه حقیقة من شأنها ان‌یکون جسماً سیّالاً رطباً، او لایصدق علیها ذلک ، و علی الاول عادالمحذور ولم یکن انقلاباً ، و علی الثانی ، فلم

یکن للحقیقة المائیة وجودین .

و اما ثانیاً: فلان هذا التقریر مبنی علی تقدم الوجود علی تحصل الماهیة ، و هذا وانکان مما قال به هذان الفاضلان ، لکن ذلک مما لایتم الا بعد القول بتأصل الوجود و اعتباریة الماهیة ، و هذا مما لم یقل به السید السند .

فالقول منه بذلک عجیب وتوجیه کلامه بذلک کما فعله صدر الافاضل، اعجب

مقام فیه رد کلام

و اعلم ان صدر المحققین قداعترض علی المحقق الدوانی فی تعلیقاته علی الشفاء ، « بان کلامه مبنی علی ان انقلاب الحقیقة ممتنع ، و هذا مخالف لطریقة ذوی التحقیق ، لما علم من تحقیقاتنا ان انقلاب الحقیقة له صورة صحیحة ، و هو ان للوجود استحالة ذاتیة وحرکة جوهریة لابمجرد تبدل الصورة الی الصورة و بالکون و الفساد مع بقاء المادة بشخصها بل علی نحو الاتصال التدریجی فی نفس الصورة و وجودها...»

ثم قال فی موضع آخر منها: و العجب من المولی الدوانی انه مصرّ علی جوهریة المعانی الجوهریة الذهنیة علی ان الجوهر ماهیة من شأنها اذاوجدت فی الخارج ان یکون لافی موضوع ، و شنّع علی القائل بکون صورة الجوهر التی فی الذهن من باب الکیف هرباً عن لزوم انقلاب الحقیقة ، ولم یعلم ان ورود انقلاب الحقیقة علی مارتکبه الزم والصق کمایظهر بادنی تأمّل ، فان صورة الجوهر الذهنی یصدق علیها حد الکیف ایضاً ، اللهم الا ان یلتزم فی جمیع الحدود التی للانواع

كلها الجوهرية والعرضية ، التقييد بكونها اذا وجدت فى الخارج كانت كذا وكذا...» انتهى .

ولا يخفى مافيه اما اولا : فلأن قوله : ان انقلاب الحقيقة له صورة صحيحة. فى حيّز المنع ،فان ذلك من مطارح الاذهان .

و اما ثانيا : فلان جواز انقلاب الحقيقة على طريقة الحركة الجوهرية لادخل له فى تصحيح كلام السيد القائل بالانقلاب . اما اولاً: فلأن انقلاب الحقيقة بحسب الوجودين ليس من قبيل الحركة الجوهرية كما لا يخفى .

و اما ثانياً : فلأن السيد المذكور لم يقل بذلك كما يظهر من كلامه. و اما ثالثاً: فلأن لزوم انقلاب الحقيقة على المحقق الدوانى ممالايمكن تصوره ، فانه قال ، بان المعقول من الجوهر جوهر ومن العرض عرض .

قوله : ان صورة الجوهر الذهنى يصدق عليها حد الكيف لأنه عرض قائم بالذهن ، فلو انتقل بعينه الى الخارج لزم الانقلاب .

قلنا : ذلك ممنوع ، لأن العرض من اقسام الموجود فى الخارج و الصورة الذهنية عنده ليس بهوياتها الذهنية موجوداً خارجياً ليصدق عليه حدّ الكيف الذى هو عرض، بل موجودات ذهنية، فليت شعرى ما الوجه فى لزوم الانقلاب كمالايخفى على اولى الألباب .

الطريق الرابع

ماافاده صاحب الشفاء فيه فى فصل معقود لبيان عرضية العلم ، لابأس بان ننقل كلامه تزييناً

قال : ــفصلــ فى العلم ، وانه عرض ، واما العلم ، فان فيه شبهة، و ذلك ان لقائل ان يقول ، ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات

مجردة عن موادها، وهى صور جواهر واعراض،فان كانت صور الأعراض اعراضاً فصور الجواهر كيف يكون اعراضاً ، فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لايكون فى موضوع البتة ، و ماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسب الى الوجود الخارجى .

فنقول : ان ماهية الجوهر جوهر ، بمعنى انه الموجود فى الأعيان لافى موضوع ، و هذه الصفة موجودة للجواهر المعقولة ، فانها ماهية شأنها ان يكون موجودة فى الاعيان لافى موضوع ، اى ان هذه الماهية هى معقولة عن امر وجوده فى الأعيان ان يكون لافى موضوع ، و اما وجوده فى العقل بهذه الصفة ، فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر، اى ليس حد الجوهر انه فى العقل لافى موضوع ، بل فى حده انه سواء كان فى العقل اولم يكن ، فان وجوده فى الأعيان ليس فى موضوع...» ثم مثله بعد كلام بقوله : «وهذا كقول القائل، ان حجر المقناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد ، فاذا وجد مقارناً لجسمية كف الانسان ولم يجذبه و وجد مقارناً لجسمية حديد ما فجذبه ، فلم يجب ان يقال انه مختلف الحقيقة فى الكف و فى الحديد ، بل هو فى كل واحد منهما بصفة واحدة و هو انه حجر من شأنه ان يجذب الحديد ، فانه اذا كان فى الكف ايضاً كان بهذه الصفة . واذا كان عند الحديد ايضاً كان بتلك الصفة ، فكذلك حال الماهيات فى العقل...» ثم قال : «وليس اذا كانت فى العقل فى موضوع فقد بطل ان يكون فى العقل ماهية ما من شأنه فى الاعيان لافى موضوع .

فان قيل : قد جعلتم ان الجوهر هو ماهية لايكون فى موضوع اصلاً، وقد صيرتم ماهية المعلومات فى موضوع .

فنقول : قد قلنا انه لايكون فى موضوع فى الاعيان اصلاً.

فان قیل : فقد جعلتم ماهیة الجوهر انها تارة یکون جوهراً وتارة یکون عرضاً وقد منعتم هذا .

فنقول : اناقد منعنا ان یکون ماهیة شئ اوجد فی الاعیان مرةعرضاً و مرة جوهراً حتی یکون فی الأعیان یحتاج الی موضوع ما ، وفیها لایحتاج الی موضوع البتة ولم نمنع ان یکون معقول تلک الماهیة عرضاً ای یکون موجوداً فی النفس لاکجزء منها...» انتهی کلامه ملخصاً .

و تقریر الشبهة الاولی : ان العلم عرض فکیف یجوز القول بان ماهیة الجوهر حاصلة فی الذهن ؟ واجاب بانه وان کان عرضاً لکنه یصدق علیه انه ماهیة اذا وجدت فی الاعیان کانت لافی موضوع و لانعنی من الجوهر الا هذا .

و تقریر قوله: فان قیل قدجعلتم (الی آخره) انه حینئذ یلزم ان یکون شئ واحد جوهراً و عرضاً و هو محال .

فاجاب بعدم استحالته اذاکان بحسب الوجودین ، فهو عرض بحسب الوجود الظلی ، وجوهر فیه لکن بحسب الوجود الخارجی ، لان امتناع اجتماعهما انما هو باعتبار لزوم استغناء شئ عن الموضوع واحتیاجه الیه ، و ذلک محال اذاکان بحسب ظرف واحد ، فاذاکان الاستغناء فی وعاء والاحتیاج فی وعاء آخر ، لم یکن محذور فیه کما لایخفی .

و نعم ما افاده بعض المحققین فی توجیهه فی بعض کتبه : ان التحقیق عندی ان الصورة الجوهریة لیست بحسب خصوص وجودها الذهنی جوهراً بل تلک الصورة ماهیتها جوهر و تلک الماهیة لها فردان بحسب الوجودین ، لان الفرد عبارة عن الماهیة المحفوفة بالعوارض ذهنیة کانت اوخارجیة ، احدهما الفرد الخارجی وهو جوهر ایضاً و الآخر اعنی الفرد الذهنی بحسب خصوص وجوده الذهنی عرض خارجی

و جوهر ذهنی ، والماهية المشتركة جوهر لعدم احتياجها فی ذاتها الی الموضوع و الاحتياج العارض بحسب خصوص وجوده الذهنی لا يضرّنا اذ مايستغنی بحسب ذاته عن شیٔ ، يجوزكونه بحسب حال من الاحوال محتاجاً اليه لكن مايفتقر فی ذاته الی شیٔ لايجوزكونه بحسب حال من الاحوال مستغنياً عنه ، فالعلم عرض والمعلوم اعنی الماهية المشتركة جوهر ، وليس المعلوم هو الفرد الخارجی الا بالعرض وكون الوجود الذهنی هو حصول الاشياء بانفسها فی الذهن لايستدعی سوی كون ماهية الاشياء حاصلة فی الذهن ، انتهی كلامه رفع مقامه .

ولا يخفی انه حصن حصين فی دفع ذلك الايراد المتين ، واورد عليه صدرالمحققين فی حواشيه علی الشفاء بان الذی ذكره وان ازال الاشكال فی مجردكون العلم بالجوهر عرضاً لكن يجب ان يكون العلم بكل مقوله من تلك المقولة ، فيلزم من تعقل الجوهران يكون الصورة العقلية للجوهر جوهراً وكيفاً ، فكذلك صورة الكم فی العقل كماً وكيفاً ، و علی هذا القياس ، فيلزم اجتماع مقولتين فی ماهية واحدة ، علی ان المنافاة بين الجوهر والكيف ليست الا من جهة العرضيّة و عدمها ، لان عدم اقتضاء القسمة والنسبة معنی مشترك بينهمافاذاصدق علی الجوهر العرض باعتبار ، صدق عليه حينئذ انه عرض لايقبل القسمة ولا النسبة ضرورة ان الجوهر لايقتضی شيئاً منهما ، فيكون لامحالة كيفاً ، انتهی .

وانت (بعد ماحققنا من ان العرضية عرضت له بحسب وعاء والماهية ماهية من حقها ان يكون فی الخارج لافی موضوع) خبير بامكان القول بذلك فی الكم ايضاً لان ماهية الكم اذاصارت معقولة صارت كيفاً وغير قابلة للقسمة ولا للنسبة ، لكن تلك الماهية من حقها انها اذاوجدت فی الخارج

کانت منقسمة[١] فتلك الماهية التی هی کیف فی الذهن ماهية من شأنها ذلك فی الاعیان ولا محذور فیه اذلیس الانقسام ولاسائر عوارض الکم من عوارض ماهیته ولا ماخوذاً فی حقیقته حتی لولم یکن ثابتة لهافی الذهن لزم التخلف و انکانت ثابتة لزم اجتماع الکیف والکم فی امر واحد وکذلك الحال فی سایر الاعراض .

واما العلاوة فلیث شعری ماذا مراده منها فانه ان اراد ان ماهية الجوهر لایکون فی الذهن ماهية الجوهر اذیصدق علیه فیه انه کیف ، ففیه اولاً انه ممنوع اذلعل ذلك الصدق یکون صدقا عرضیاً و ذلك لاینافی کون الصورة المعقولة من حیث ذاته جوهراً .

و ثانیاً انه خلاف ماشهد به البرهان الدال علی حصول ماهیات الاشیاء فی الذهن .

وان اراد انه یکون فی الذهن کیفاً فکیف یجوز ان یکون جوهراً لاستحالة اجتماعهما.

ففیه انه اعادة لاصل الشبهة بعد ما اجاب عنها بجواب صواب فیه

---

١ ــ هیچ مؤلف توجه باصل اشکالات ندارد ، مگر ممکن است با اختلاف اعتبارات بین متقابلان جمع نمود و تغایر اعتباری را رافع جمع بین نقائص قرارداد ؛ شئ اگر بحسب ذات جوهر باشد یا بالذات از مقولۀ کم بشمار آید ، امکان ندارد بحسب وجود کیف نفسانی باشد .
شیئ که بحسب جوهر ذات ، جوهر باشد باید برآن کلیۀ آثار جوهری مترتب شود ، نه آنکه فقط حافظ جوهریت وکمیت امری این باشد که اگر در خارج متحقق شود فرد جوهر و یا مصداق کم خواهد بود .
قائل به شبح بقول محقق دوانی نیز عاجز نیست از اینکه بگوید ، شبح ذهنی از انسان اگر در خارج باشد مصداق انسان است و در ذهن یصدق علیه انه شبح .

شفاء لاولی الالباب .

و بما حرّرنا كلام الشيخ و بما هو الصريح من مرامه حيث انه بصدد تصحيح كون العلم عرضاً و دفع شبهاته مع ماصرّح هو نفسه، بان العرض من الموجودات ، ظهر انه لادلالة فيه على عدم كون العلم من الموجودات الخارجية كما استشهد به بعض المدققين سابقاً ، على انه لو لم يكن العلم من الموجودات الخارجية لم يكن محتاجاً فى دفع الشبهات الى ما ارتكبه بل لم يكن له وجه اصلاً، و هذا و فاء على ماوعدناك سابقاً .

الطريق الخامس

للمدقق القوشجى ، و مبناه على الفرق بين القيام بالذهن والحصول فيه ، و هو ان الحاصل فى الذهن عند تصورنا الجواهر امران: احدهما ـ ماهية موجودة ، و هو معلوم وكلى وجوهر و هو غير قائم بالذهن ناعتاً له ، بل حاصل فيه حصول الشئ فى الزمان و المكان .

و ثانيهما ـ موجود خارجى و علم و جزئى و عرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ لايرد هذا الاشكال ولاسائر الاشكالات الآتية ، اذ مأخذ هذا الكيف انما هو من جهة كون شئ واحد جوهراً وكيفاً .

و اورد عليه انه ان اراد ، انهما امران متغائران بالاعتبار كما ذهب اليه الشيخ ، فلم يكن طريقة عليحدة ، وان اراد انهما اثنان متغائران بالذات ، ففيه اولا : انه مخالف للذوق والوجدان، وثانياً: مافى الحاشية القديمة من ان المشهور فى تصور الاشياء منحصر فى مذهب التحقيق ، و هو ان الاشياء لماهياتها حاصلة فيه، و مذهب الشيخ وهو ان الماهيات لم تحصل فى الذهن حقيقة بل شبحها قائم به وحصولها فى الذهن مجاز

عن قيام شبحها به على مانقل المحققون مذهبهم ، فالقول بان الاشياء حاصلة بانفسها فى الذهن وكانت هناك كيفية قائمة بالذهن ، جمع بين الرائيين .

و ثالثاً : ماافاده المدقق الشيرازى فى حواشيه على القديم ، انه معلوم بالضرورة انكلما قام لشئ يكون حاصلاً فيه ، ضرورة ان القيام ليس الا الاتصاف الذى مرجعه الوجود و الحصول الرابطى ، فحينئذ لايكون فرق بين الكيفية والماهية المعلومة ، بان الاول قائمة بالذهن غير موجودة فيه ، والثانية بالعكس .

ورابعاً : ماافاده صدر الحكماء فىالاسفار و غيره ، و هو انكل صورة مجردة قائمة لالشئ ، فهى عاقل لذاته ، فيلزم عليه ، انا اذاتصورنا المعقولات يحصل ذوات مجردة عقلية علامة فعالة ؛

ولا يخفى على المتفطن مافى الايراد الثالث والرابع، امافى الثالث، فلانله ان يقول : ان القيام يستلزم الاتصاف والحصول الرابطى ، لكن لاينعكس ذلك اذالجسم حاصل فى المكان و ليس المكان متصفاً به بالضرورة، فليس كل حصول رابطى اتصاف، فلم لايجوزان يكون الماهية حاصلة لديه غير حالة فيه ، بخلاف شبحه ، فلايكون عرضاً.

واما فى الرابع ؛ فلان له ان لايسلم هذه المقدمة و يقول انكل صورة مجردة قائمة بذاته غير مخلوط لشئ آخر عالم بذانه كمايقولونه فى الهيولى ، وستعلم تحقيقة انشاءالله ولاشك ان الماهية الحاصلة فى الذهن مخلوطة بامر غريب ، فلايكون عالمة بذاتها .

و اما انه احداث مذهب جديد ، فلايصير ايراداً دالاً على فساده ، نعم يرد حينئذ انه لايصير جواباً من قبل القائلين بارتسام حقائق الاشياء فىالذهن ، و لعل ذلك هو مراد المحقق المذكور ، لكن لوامكن اثبات

ان الماهية الحاصلة فى الذهن امر موجود فى الذهن و بينهما اختصاص ناعتى و وجود رابطى ، يكون عين وجودها فى نفسها و موجودة فيه لاكجزء منها ، فيكون عرضاً فكيف يمكن القول بانه حاصل فيه ، لابطريق الحلول ، لكان حق الايراد .

الطريق السادس

مايفهم من كلام صدرالافاضل فى كتبه ، من انه كما يوجد فى الخارج شخص كزيد مثلاً و يوجد معه ذاتياته و عوارضه كالحيوان والضاحك بوجود واحد منسوب الى ذاتياته بالذات والى عرضياته بالعرض ، و مصحح الاول التقويم ، و مصحح الثانى العروض ، فكذلك الحال فى الموجود الذهنى فان من جملة الموجودات الخارجية العلم واذا وجد فرد منه فى النفس وهى مادة عقلية كما ان الهيولى مادة حسية ، فانما تعيّن متحداً مع ماهية المعلوم ، و يكون ذلك الفرد من المعلوم ، جوهراً اوكماً اوكيفاً ، فعند ذلك يصدق عليه الكيف و الجوهر معاً ، لابان يكون كلاهما مقولة له اى جنساً عالياً ، بل بان يكون احدهما جنساً مقوماً له والآخر عرضاً عاماً .

لكن الاولى والاقرب الى التحقيق ، ان يكون الكيف جنساً بعيداً له ، والعلم جنساً قريباً ، والجوهر عرضاً عاما ، والانسان مثلاً فصلاً محصّلاً له و متحداً به بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومة اليه ذاتاً واحدة مطابقة لها .

ولى فيه نظر ، فان كون النفس مادة مبهمة غير معينة فى حدذاته بل متعين بتعين المعلوم ، امر غير معلوم ، و سيجئ تحقيقه ، ان شاءالله ، مع ان صدق الجوهر على الصور العقلية من الجواهر صدقاً عرضياً ،

مناف لقولهم ان الجوهر جنساً لماتحته ، وان الذاتيات محفوظة فی کلا الوجودين،كما لايخفى ، وكذا مايستفاد من كلام الخفرى فى تعليقاته على الامور العامة ، من ان الجوهر جنس لتلك الصور والكيف عرض، و تعريفهم الكيف بماذكر تعريف بالاعم ، و هو جنس لماتحته من افراد تلك المقولة و عرض للصور الجوهرية ، لما صرحوا ان المقولات كلها اجناس عالية لجميع ماتحته ، فلايكون هذا الجواب جواباً عن قبلهم.

و لعلّ هذا التوجيه مبنى على ماقال فى اسفاره من ان اصل الاشكال و جوابه مبنى على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع الافـراد بجميـع الاعتبارات ، و هو مما لم يقم عليه برهان ، وماحكم بعمومه وجدان، و هو الذى جعل الافهام صرعى و صير الاعلام حيارى ، ولولا بعض كلماته لامكن حمله على مااسلفنامن التحقيق، فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق.

الطريق السابع

طريقة مضنونة عن غير اهلها ، و لهذا اخّر بيانه تفخيماً لشأنـه و تعظيماً لمكانه ، فان الحق خير مايختم به الكلام ، و هو ايضاً ممايستفاد من كتب صدر الاعلام موافقاً لما افاده القدماء من الكرام ، و هو ان الله، تبارك و تعالى ، خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء فى عالمها ، لانها من سنخ الملكوت و عالم القدرة ، و المانع من التأثير العينى ، غلبة احكام التجسم و تضاعف جهات الامكان و حيثيات الاعدام بصحبة المادة ، وكل صورة صدرت عن الفاعل الغالب عليه احكام التجرد ، يكون لها حصول تعلقى بذلك الفاعل ، بل حصولها فى نفسها عين حصولها لفاعلها ، و ليس مـن شرط حصول شئ لشئ ان يكون حالاً فيه ، و صفاً له بل ربما يكون ذلك الحصول من دون قيامه

به بنحو الحلول كحصول صور الموجودات للبارى ، تعالى ، لا بطريق الحلول ، وكل صورة حاصلة لمجرد اى نحو كان ، فهى مناط عالميته بها، سواء كانت الصورة عين الشئ العالم، كعلم النفس بذاتها ، او غيره ، فيكون حصولها اما فيه ، بان يكون قابلاً لها و اما منه بان يكون فاعلاً لها، فالحصول للمجرد الذى هو العالمية، اعمّ من حصول او الحصول فيه اوله.

فللنفس الانسانية عالم خاص فى حد ذاتها من الجواهر والاعراض يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات اخرى ، و الا يتسلسل ، و ذلك لان الله ، تعالى ، خلق النفس كلمة جامعة لتكون مثالاً لذاته وصفاته وافعاله، فان الله، تعالى ، منزه عن المثل لا عن المثال ، ليكون معرفتها مرقاه لمعرفته، فجعل ذاتها مجردة ذات قدرة و ذات جميع صفات الكمال وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة باريها، يخلق مايشاء و يختار مايريد، الا انها وان كانت من سنخ الملكوت ، لكن لما كانت واقعة فى مراتب النزول، كثر الوسائط بينها و بين ينبوع الوجود ، فصار وجودها ضعيفاً وقوته وهناً ، فلهذا مايترتب عليها من الآثار يكون فى غاية ضعف الوجود، بل صار وجود مايترتب عنها من الصور العقلية و الخيالية اظلالاً واشباحاً للموجودات الخارجية الصادرة عن البارى ، وان كانت الماهية محفوظة فى الوجودين، و لذا لايترتب عليها الآثار الخارجية الا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية ، فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس يقدرون على ايجاد امور موجودة فى الخارج يترتب عليها الآثار الخارجية ، و هذا الوجود للشئ الذى لايترتّب عليها الآثار و هو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور ، يسمى بالوجود الذهنى . فالنفس يشاهد الصور الخيالية والحسية بعد صدورها عنها بالعلم الحضورى الاشراقى لا بعلم آخر حصولى ، و الناس لفى غفلة عن عالم الغيب و عجائب فطرة الانسان

لاهتمام مهم بمشاهدة المحسوسات «فنسوا الله فانساهم انفسهم» فعند ذاك ظهر سرّ حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» .

واما حال النفس بالقياس الى الصور العقلية من الانواع المتأصلة، فهى بمجرد اضافة اشراقية يحصل لها الى ذوات عقلية و مثل نورية واقعة فى عالم الابداع موجودة فى صقع الربوبية . وكيفية ادراك النفس ايّاها ، انتلك الصور النقية لغاية شرفها و علوها و بعدها عن اقليم النفس المتعلقة بالاجرام ، لم يتيسّر للنفس ان يشاهدها مشاهدة تامة نورية ويراها رؤية كاملة ، لالحجاب بينهما او منع من جهتها ، بل لقصور النفس عن ادراكها ، فلاجرم يشاهدها مشاهدة ضعيفة كابصارنا شخصاً فى هواء منغبّر ، ولأجل ضعف الادراك يكون المدرك و انكان شديد القوة قابلاً للاشتراك بين جزئيّات يكون لها ارتباط معلولى بذلك المدرك العقلى لانها اشباح لحقيقته و مثل لذاته ، فان ضعف الادراك كما يكون تارة من جانب المدرك لضعفه كعقول الاطفال اولمانع خارجى كالنفوس المتعلقة بالأبدان فكذلك قد يكون من جانب المدرك اما من جهة ضعف وجوده كالزمان والعدد والحركة ، واما من جهة كماله و غاية ظهوره كالعقول الفعالة، و ربما يغلب فرط جماله عليها فيصير مقهورة مغلوبة كما فى ادراك العقل ، الواجب الوجود ، فلما حقق ان النفس لايقوى على ادراك المثل النورية ، فلذالك يعرض[1] لها الإبهام و الاشتراك بالنسبة الى اشخاص هى معاليل تلك الصور العقلية ، والمعلول متحد مع علته ضرباً من الاتحاد ، فالنفس عند ادراك المعقولات الكلية يشاهد ذواتاً

---

۱ ـ يعنى : يعرض لصور الابهام لاللنفس وظنّى ان المؤلف يزعم ان الابهام يحصل للنفس . این عبارات مذکور در مقام از اسفار نقل نشده است .

نورية مجردة لابتجريد النفس إياها و انتزاع معقولها من محسوسهاكما عليه جمهور الحكماء ، بل بمسافرة من المحسوس الى المتخيل ثم منه الى المعقول ، وارتحال لها من الدنيا الى الآخرة ، ثم الى ماورائها ، و سفر من عالم الملك الى عالم المثال ، ثم الى عالم العقل ، و هذا معنى اتصال النفس بالعقل عند تصورها الامور الكلية .

ولماثبت انقيام الصورالحسية والخيالية بطريق الفعل والايجاد، و الصورة العقلية بطريق الاتصال الى الذوات العقلية و الاتحاد معها نوع اتحاد ، و ليس فى شئ منها حلول فيها وانطباع ، فلايكون عرضاً بل العلم بكل مقولة من جنس تلك المقولة ، فلا محذوراصلاً، لكن مبنى هذا التحقيق هو اتحاد العاقل والمعقول .

و حاصل هذا الكلام على مايظهر من كتبه فى غير هذا المقام ، ان العنايةالربانية لما قضت بايجاد مثال لذاته و صفاته وافعاله ، فاوجد نشأة جامعة لجميع النشآت والعوالم مع وحدته ، فلها وجود جمعى منطو على نموذج ما فى العالم الاكبر من الجواهر والاعراض ، فاحساس النفس و تخيلها عبارة عن تمثلها بصورة المحسوس والمتخيل وابراز مافىزوايا الخمول فى الوجود الجمعى ، فليس النفس امراً متعيناً فى حد ذاته باقياً بحاله ، والاشياء مستحيلة متغيرة بل الأمر بالعكس اولى من ذلك،فالنفس كلما تخيلت شيئاً تصورت بصورته و صارت به شيئاً موجودة غيرماكان قبل تصوره .

مثلاً اذا تصورت الحجر ابرزت حقيقة الحجرية المكمونة فى وجودها و تصورت بها فهى متجددة حسب تجدد التخيلات و هىباقية بحالها .

و اما تعقلها فعبارة عن اتحادها بالصورة العقلية اوالعقلوصيرورتها

عقلاً و معقولاً ، و هذا هو معنی ماذهب الیه فرفوریوس و اتباعه من اتحاد الحاس و المحسوس والعاقل و المعقول ، لامایفهم من ظواهر کلماتهم من صیرورة النفس شجراً خارجیاً متحداً معه فی الخارج الذی یحکم بخلافه بداهة العقل الصریح ، ولکن هذا طور وراء طور العقل موقوف علی کون النفس امراً متجدداً سیّالاً ، و هو مما لایفی البرهان[1] علی اثباته ، وانما یصح علی تقدیر کون العلیة عبارة عن تطور العلة[2] بطور المعلول حتی یجوز ان یکون النفس عند ایجاد الصور الخیالیة متصوراً بصورها ، و هذا امرذوقیّ ، و علی کون الحصول للفاعل علماً ، و هذا ایضاً عند القوم فی محل المنع و ستسمع تحقیقه .

دفع مفاسد مع متاع کاسد

ربما قررنا مذهبهم بقدر وسع الالفاظ عن تصویره و قبول القلم تسطیره ، لم یبق مجال لما اورده الشیخ فی الاشارات علیه و تبعه الشارح المحقق فی سیره و قرره صاحب المحاکمات بأجلی تقریرحیث قال : « اعلم ان صیرورة الشئ شیئاً آخر یطلق علی معان ، انتقال الشئ

---

۱ ــ یظهر من هذه‌الشکوك و الحیرة ان المؤلف لیس فی وسع فهمه ادراك مارامه صدرالحکماء و هو «قده» قد اقام البراهین العقلیة الصرفة من دون توقفها علی اصل عرفانی علی اثبات الحرکة الجوهریة و حدوث النفس حدوثاً جسمانیة و دفع الشکوك التی منعت القوم عن الاذعان بالحرکة الذاتیة فی‌الجسمانیات ــ ج ــ .

۲ ــ و لعمرالحبیب ان الاذعان بتجدّد النفس و تحرکها الی المعقولات غیر متوقف علی تطور العلة فی المرایاوانکان هذا ایضاً حقاً مطابقاً للبرهان عند صدرالعرفاء و الحکماء .

من صفة الى اخرى،كمايقال صارالماء هواءاً والأسواد ابيض ، و انتقال الشئ الى ماتركب منه و من غيره،كما يقال : صار الخشب سريراً ، و هذان معنيان معقولان .

وكون الشئ عين شئ آخر و هو غير معقول » انتهى .

و قال الشارح المحقق : و هيهنا ليس المراد هوالمعنيين الاولين ؛ بل المراد منه بالحقيقة هو المعنى الأخير .

و ذكر الشيخ ، ان ذلك قول شعرى غير معقول . ثم استدل الشيخ فى بطلانه بما قرره صاحب المحاكمات بانه ، اذا اتحد شيئان وصارا شيئاً واحداً ، فهنا امران ؛ ماقبل الاتحاد و هو شيئان ؛ و مابعده و هو شئ واحد ، فالأمران انكانا موجودين او معدومين ، فلا اتحاد قطعاً ، و انكان احدهما موجوداً و الآخر معدوماً ، فانكان المعدوم هوالثانى، فلم يحصل من الاتحاد شئ ، وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد ، و ان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانياً لأنه موجود ، و من الممتنع ان يصير المعدوم عين الموجود . ثم اورد عليه أيضاً بان الجوهرالعاقل بعد الاتحاد بالمعقول اما ان يكون هوالذىكان اولاً، فانكان هو الذى كان قبله ، فلافرق بين تعقّله ولا تعقله ، ولولم يكن هوالذىكان بل زال شئ فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حال له ، فانكان ذات العاقل فهو انعدام له لا اتحاد ، و انكان حالاً من احواله فهو استحالة لا اتحاد ، و مع ذلك فلابدان يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد و عدمه ، لان النفس اذا بطلت او تغيرت تحتاج الى مادة .

هذا ما اورده على القائلين باتحاد العاقل والمعقول .

و الجواب : انا قدبينا ان مرادهم من ذلك ليس من قبيل اتحاد زيد مع عمرو حتى يكون غيرمعقولة ، بل انهم يقولون ، انهكما ان الهيولى

متجددة حسب تجدد الصور ، فكذلك النفس ايضاً متجددة حسب تجدد الصور المعقولة ، فتعقلها عبارة عن تطورها باطوار الصور المعقولة و لها الى مراتب الموجودات المتغايرة كما هو مقتضى العلية عندهم ، وكما ان الهيولى مبهمة فى ذاتها و متعيّنة بالصور، كذلك النفس مبهمه متعينة بالصور مخيله او معقولة ، فاتحادها معها من قبيل اتحادالهيولى بالصورة و الجنس بالفصل ، فكما ان الهيولى المائية يتجدد عليها الصورة الهوائية فكذلك النفس، و اذا تمهد ذلك ظهر ضعف الوجوه الثلاثة :

اما الاول ــ فباختيار الشق الاول ، واما الثانى ــ فلأن مبناه على حمل الاتحادباتحادالأمرين الخارجيين كزيد و عمرو ، واما الثالث ــ فلأنا نختار ان الزائل حال النفس وصورتها المتصورة بها الموجود معها بوجود واحد ، فانسلب عنها تلك الصورة و تصورت بصورة اخرى و اتحدت معها ــ كالهيولى ــ ولابد للصورتين من امر مشترك موجود فى الحالين ، و هو هيهنا ماهية النفس المتصورة بهما ، ولاحاجة[1] للنفس الى المادة ، والا لكان للهيولى المتغيرة هيولى اخرى ، ولم يبطل النفس حتى يحتاج اليها .

فظهر سرّ ماقيل : ان كلمات القدماء مرموزة « ولاردّ على الرمز » فان فيها اسرار مكنوزة .

---

۱ ــ و النفس يتجدّد باعتبار هيولاها القابلة لأن النفس قبل حصول التجرد تكون عين المواد و بعدنيلها الى مقام التجرد لاتصير مجرّدة صرفة ومادام لها التعلق بالمادة البدنية يتحرك من جهة هيولاها القابلة ومادتها المستعدة و مما ذكرنا ظهر مافى كلامه ولاحاجة للنفس الى المادة ــ جلال ــ

کلام نفیس آخر علی الرئیس

واعلم ان القائلین باتحاد العقل والمعقول ، تارة یقولون بان النفس یتحد

مع الصورة العقلیة ، و تارة یقولون ، انها یتصل بالعقل الفعال ، و لعل المآل واحد عند التحقیق ، وقد بینالك مابه یمکن تصویر کلا القولین ، اما الاول فظاهر ، واما الثانی فبصیرورة النفس بعدما کانت من سنخ المادیات و عالم المثال عقلاً بالفعل ، فبقدر خروجها من القوة الی الفعل تعقل الأشیاء ، فلایرد ماأورده الشیخ علی القائلین بالاتصال بالعقل الفعال ، بان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال ، او به من حیث هو ، والاول یستلزم تجزیة العقل ، والثانی علم النفس بجمیع المعلومات ، علی ان المحال المذکور فی اتحاد النفس بالعقول قائم فی اتحاد النفس بالعقل المستفاد .

ثمّ هیهنا یلزم محال آخر ، و هو اتحاد الذوات العاقلة ، لاتحاد کل منها بالعقل الفعال ، کمایلزم ثمّة اتحاد المعقولات المختلفة ، کما قرره صاحب المحاکمات .

اما الاول : فباختیار الشق الثانی ، قوله : یلزم علم النفس بجمیع المعلومات .

قلنا : ممنوع ، بل انما یلزم بقدر اتصالها و خروجها من القوة الی الفعل .

و اما الآخرین : فبیان کیفیة الاتحاد علی مابینا هذا .

و انما قلنا ، ان مآل المذهبین واحد ، فلأن الشیخ قال مشیراً الی القائلین باتحاد العاقل بالمعقول : هولاء ایضاً یقولون ، ان النفس الناطقة اذاعقلت شیئاً ، فانما یعقل ذلک الشئ باتصالها بالعقل الفعال ،

و هذا حق . قالوا ، واتصالها بالعقل الفعال هــو ان يصير نفس العقل الفعال، لأنها يصير العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس، فيكون العقل المستفاد . انتهى كلام الإشارات .

فهم تارة يقولون باتحادها مع الصور المعقولة، واخرى مع العقل، و على كليهما يكون العاقل والمعقول متحداً.

ولا يخفى ان صدرالمحققين اختار المقالة الثانية ، و رحى كلامه يدور على الحركة الجوهرية و صيرورة المادى مجرداً . فاورد عليه بانه يلزم فساد النفس بعد صيرورته عقلاً وان لايكون هــذا الانسان انساناً ، وان لايكون النفس والعقل حقيقتان متباينتان ، مع ان العقل جوهر مجرد عن المادة فى ذاته و فعله ، والنفس فى ذاته دون فعله.

ولا يرد عليه شئ من ذلك ، لأنا لانسلم ان ذلك فساد النفس ، بل كمالها و خروجها من القوة الى الفعل . ولانسلم استحالة كون الانسان حينئذ من حزب الملائكة المقربين والحافين حول العرش المتين و ان كان فى هذا العالم ، فان تعلقها حينئذ بالبدن ليس للاحتياج اليه فى فعله بل لمصالح اخر لايعلمها الا الراسخون فى العلم .

الا ترى ان النبى ، صلى‌الله عليه وآله ، كان يرى من خلفه كامامه، وليس من شأن القوى البدنية ذلك و غير ذلك من الآثار ،كشّق القمر بالإشارة و سايرما ظهر من الأولياء والأبرار على ماوصل الينا باخبار أخبار الأخيار .

و اما الثالث : فلما بينا من ابتناء كلامه على الحركة الجوهرية ، فيصّح صيرورة شئ شيئاً آخر مبايناً له فى الحقيقة، ولولا خوف الاطالة و خروج الكلام عماهو المطلوب فى المقام لاستوفيت حق المرام ، لئن ماذكرناه كاف لاولى الأبصار، و من لابصيرة له لم يفده التكرار.

ردّ برهان بکلام فرقان

و اعلم ان لصدر الافاضل فی کتبه برهان مستحدث علی اجادة فکره لایخلو عن الفائدة ذکره و هو ، انه قال بعد بیان اتحاد الحاس بالمحسوس ، فکذلك الحال فی القوة العاقلة و صیرورتها عقلاً بالفعل ، فان العقل لیس کما اشتهر بین الحکماء انه بتجرید النفس الصورة عن المادة و عوارضها تجریداً تامّاً من قبل النفس فیصادفها و یصیر بها عقلاً بالفعل ، فزعموا ، ان الجوهر المنفعل العقلی بذاته المعراة عن الصورة العقلیة یدرکها .

و لیت شعری ، اذا لم یکن له فی ذاته صورة المعقولات فبای شئ ینالها ؟ اهو بذاته العاریة الجاهلة المظلمة یدرك الأنوار العقلیة ، فمن لم یکن بذاته مدرکاً للأشیاء ولم یحصل له شئ بعد شئ کیف یدرك شیئاً آخر ، و من لم یجعل الله له نوراً فماله من نور .

او ینال الاشیاء بالصوره الحاصلة فیه فمالم یدرك تلك الصورة الحاصلة اولاً کیف یدرك بها غیرها ، و الا فاما ان یکون تلك الصورة عاقلة لذاتها و لغیرها و معقولة لذاتها ، هذا خلف و محال .

او بأن تکون معقولة و عاقلة لماورائها ، فالکلام فیه عائد جذعاً.

و لئن قلت : ان العقل المنفعل اذا حصلت له الصورة المجردة، لایصلح لاحد ان یقول ، انه فی ذاته معری عنها غیر منور بها حینئذ.

اقول : ان کان حصولها للعقل المنفعل حصول صورة لمادة یتحد بها نوعا آخر بالفعل ، فهذا هو الحق الذی نرومه ، فکما لیست المادة شیئاً من الأشیاء المعینة بالفعل الا بالصورة و لیس وجود الصورة لها لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبین بل بان یتحول

المادة فی نفسها من مرتبة النقص الی مرتبة الکمال ، فکذلک حال النفس فی صیرورتها عقلاً بالفعل ، وان کان حصول الصورة العقلیة العقل المنفعل حصول موجود مبائن لموجود مبائن کوجود السماء و الارض ، انا لست اقول ، صورتهما الحاصلة فینا ، فلیس الحاصل فی مثل ذلک الا حصول اضافة محضة والاضافة من اضعف الاعراض وجوداً ، بل لاوجود لها فی الخارج الاکون الطرفین علی وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر ، فهذا حظّها من الوجود ، لاان لها صورة فی الاعیان . ثم ان وجود الاضافة الی شئ غیر وجود ذلک الشئ ، فان اضافة الدار و الفرس لنالایوجب وجود شئ معها لنا اوفینا ، نعم ربما حصلت صورتنا لذاتنا او لقوانا ، والکلام عاید فی تلک الصور وکیفیة حصولها لنا ، اهی بمجرد الاضافة او بالاتحاد معنا . فان کان بمجرد الاضافة ، فحصول الاضافة لیس حصولاً لصورة شئ، وهکذا یتسلسل الأمر الی غیر نهایة ، وان کان بالاتحاد ، فهو المطلوب . فعلم ان کل ادراک فهو باتحاد بین المدرک و المدرک ، والعقل الذی یدرک الاشیاء کلها فهو کل الاشیاء وکل من انصف من نفسه ، علم ان النفس العاقلة لیست ذاتها بعینها هی الذات الجاهلة بل الجاهل من حیث هو جاهل لاذات لها اصلاً. الی هذاکلامه زید اکرامه .

و یمکن ان یجاب عنه بان القائلین بالارتسام ذهبوا الی ان النفس فی حد ذاتها معراة عن الصورة ، فیرتسم فیها الصور من خارج من قبیل حلول الاعراض فی محالها ، فیدرک الصور لذاتها ، والاشیاء الخارجیة بتلک الصورة . فللنفس اضافة الی الشئ الخارجی لارتسام صورته فیها و الی الصورة بحصولها فی ذاتها لاباضافة محضة ، فالاضافة التی هی لازمة للعلم لازمة لحصول الصورة فی النفس علی

هذا القول . فلا يصح قوله : فان اضافة الدار والفرس لنا لايوجب وجود شئ معها لنا اوفينا. فانه قياس للاضافة المقيدة على الاضافة المطلقة ، فان الاضافة المطلقة لايستلزم حصول الصورة . نعم كماكانت الاضافة العلمية بين النفس والموجود الخارجى يستلزم حصول صورته فيها ، لزم ان يستلزم اضافة العلمية بينها و بين تلك الصورة ايضاً حصول صورة اخرى ، ولايتسلسل لانقطاعه بعدم العلم بالعلم .

وقوله : والجاهل من حيث هوجاهل لاذات له اصلاً. مبنى على عدم كون النفس فى حد ذاتها امراً متحصلاً، و ذلك امر لعله من المكاشفات الذوقية[1] ولايفى عليه المقدمات العقلية .

الشبهة الثانية

و هو انه لماكان الحاصل فى الاذهان حقايق الاشياء فالحاصل عند تصور الحرارة و البرودة والاعوجاج والاستقامة مثلاً ماهياتها ، و الحار ماحصل فيه الحرارة وكذا البارد ماحل فيه البرودة و هكذا ، فيلزم كون الذهن حاراً وبارداً ، و بطلانه ضرورى.

و الجواب عنه من وجوه : الاول ــ ماهو احسن قواماً واشد

١ــ و من المطالب التى قامت عليها البراهين المتعددة مسألة حدوث النفس حدوثاً جسمانياً و التجرد انما يحصل للنفس بعد طى درجات المعدنية والنباتية و قبول صورة البرزخية اولاً والصورة العقلية ثانياً . والمؤلف لعدم تدرّبه فى الحكمة المتعالية الصدرائية يؤمن ببعض كلماته و يكفر ببعض . والسّر فى ذلك عدم تمهر فضلاء عصره فى الحكمة التى اسّسها صدرارباب الحق واليقين وانكان سهم المؤلف الفاضل العلامّه من هذه الحكمة المنيعة اكثرمن معاصريه(ج)

استحکاماً و تلقاه ارباب العقول بالقبول ، و هو ان مبنی الایراد علی عدم الفرق بین الوجود المتأصل الذی یترتب علیه الآثار،والظلی الذی لایترتب علیها الآثار، والموجود فی الذهن ماهیة الحرارة، لکن بوجود ظلی، وکون محل الحرارة والبرودة موصوفاً بها، من احکامها المتعلقة بوجودهما العینی، وکذا تضاد الحرارة مع البرودة انما فی الخارج دون الذهن، فالصورة الذهنیة مخالفة للخارجیة فی اللوازم المستندة الی خصوصیة احـد الوجودین وان کانت مشارکها فی لوازم الماهیة من حیث هی هی .

واورد علیه بعض المتأخرین بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعی الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة فی الخارج کالحرارة و البرودة و امثالهما ، ولا یقلع مادة الشبهة ، فانه لوتشبّث بلـوازم الماهیات کالزوجیة و الفردیة مثلاً اوبصفات المعدومات ، کالامتناع و امثاله ، بان یقول : لوحصلت الزوجیة والفردیة فی الذهن ، لزم ان یکون زوجاً و فرداً، اذالزوج مثلاً ماحصل فیه الزوجیة ، وکذالوحصل فیه الامتناع ، لزم ان یکون الذهن ممتنعاً ، اذلا معنی للممتنع الا ماحصل فیه الامتناع . لم یکن ــلم یمکنــ عنه التفصی بهذا الجواب، اذلا یتیسّر ان یقال،کون محل الزوجیة موصوفاً بها من احکامها المتعلقة بوجودها العینی ، اذلاوجود لها عیناً، لأنها من لوازم الماهیات،وکذا الامتناع وامثاله ، اذلایمکن ان یقال،کون محل الامتناع موصوفاً به من احکامه المتعلقة بالوجود العینی ، اذلاوجوده عیناً ، فجعل وجه التفصّی عن الاشکال منحصراً فی ما احدثه من ثالث المذهبین.فتذکر.

و اجاب عنه بعض المدققین فی شرحه علی التجرید بـ : «أن لوازم الماهیة و غیرها من الامور العدمیة امور اعتباریة، و معنی قیام الصفة

الانتزاعية بالشئ واتصافه بها، هوكون الشئ بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها ، والزوجية وامثالها بالقياس الى الذهن ليست من هذا القبيل ، فان الذهن لايمكن ان ينتزع منه الزوجية ، و معنى الوجود العينى للأمر الانتزاعى هوكون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك ، فالزوجية الحاصلة فى الذهن مثلاً بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه ، موجود خارجي و بالقياس الى الذهن موجود ذهنى ، فصحّ ان مناط اتصاف الشئ بالشئ ، انما هو قيامه به بحسب وجوده العينى لابحسب وجوده الذهنى ».

و هذا مجمل مااورده المحقق الدوانى فى القديم و فسّره فى الأجد[1] على احسن تقويم حيث قال : ان الزوجية ينتزعها العقل من الاربعة مثلاً، والزوجية الحاصلة فى الذهن ، لها وجود فى الذهن بمعنى انها صورة علمية قائمة بها ، ولها وجود ذهنى ايضاً للأربعة بمعنى انها ينتزع منها و ينسبها العقل اليها ، و منشأ الاتصاف هو الثانى دون الأول . فقال : والسر فى ذلك ، ان علاقة الزوجية بالنفس انما هى بحصول صورتها فيها ، و هى بهذا الاعتبار علم ، فيتصف النفس بالعلم بالزوجية لابها ، و علاقتها بالاربعة ، باعتبار ذاتها مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهنى ، بل باعتبار كونها صحيح الانتزاع منها كساير الاوصاف التى يدركها العقل من الموصوفات . غاية الأمر ، ان بعض تلك الاوصاف موجودة فى الخارج كالحرارة، فالاول ليس منشأ الاتصاف بخلاف الثانى . انتهى .

واذا تأملت ظهر لك مافى تقرير بعض المحققين مـن التحقيق ،

---

١ ــ و للمحقق الدوانى حواشى متعددة على التجريد و منها الأجد و الجديد مضافاً الى ماكتبه فى سالف الزمان و سمّاه بالقديم .

فتأمل المقام فانه به حقيق .

الثانى

ما افاده صدر المحققين فى الأسفار بقوله : «ثم على تقدير ان يكون للصور الخياليّة قيام حلولى للنفس ، ان شرط الاتصاف بشئ الانفعال و التأثر منه دون مجرد القيام، فان المبادى الفعالة لوجودات الحوادث الكونية مع ان لها الاحاطة العلمية بها على نحو ارتسام صورها فيها، كما هو رأيهم : لكن لايتصف بالكائنات واعراضها الجسمية ، لان قيام تلك الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتأثير فى تلك الصور ، دون الانفعال والتأثر عنها . ولانسلم ان مجرد قيام الشئ بالشئ يوجب اتصافه بذلك الشئ من دون تغير وتأثر . و لست اقــول : ان اطلاق المشتق بمجرد هذا يصحّ ام لايصحّ ، لان ذلك امر آخر... » انتهى .

ولا يخفى مافيه ، اذ بعد الاعتراف بحلول الصور الخيالية فــى النفس ، مامعنى القول بعدم اتصافها بها، لضرورة ان حلول شئ فى شئ، يصير منشأ لاتصافه به . الاتــرى ان القــوم جميعاً فسروا الحلــول بالإختصاص الناعت ، و بديهة اتصاف الجسم بالبياض بمجرد حلوله فيه، ولاادرى ان المراد من الانفعال والتأثّر الذى اشترطه فى الاتصاف ماذا ؟ وهل هو متحقق بين الجسم والبياض ام لا؟ فان تحقق ، فلم لم يتحقق بين النفس والصور الحالة فيها، والا فلم اتصف الجسم بالبياض. و النقض بالحوادث القائمة بالمبادى العالية مع عدم اتصافها بها، كما ترى ظاهر الاندفاع ، اذ ليس هناك قيام حلولىّ كما لايخفى .

الثالث

ما افاده هذا المحقق قائلاً انه من جملة العرشيات ، و هو ان صورة هذه الاشباح عند تصور النفس ايّاها فی صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيهـا ، بل كما ان الجوهر النورانی ای النفس الناطقة عند اشراق نورها علی القوة الباصرة ، يدرك بعلم حضوری اشراقی مايقابل العضو الجليدی من المبصرات من غير انطباع فيها، كذلك عند اشراقه علی القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوری اشراقی الصور المتخيلة ، بدون انطباع فيها، فلااتصاف بل كماترى الصور الخارجية بالباصرة مثلاً ترى الصور الخيالية بالحواس الباطنة من غير حلول فيها، والوجدان لايحكم بالتفرقة بين المشاهدة فی اليقظة والنوم . و قد مر الكلام فيه بما لايسع الزيادة فيه حوصلة هذا المقام .

الشبهة الثالثة

انا نتصور جبالاً شاهقة و صحاری واسعة ، فيلزم مـن حصول حقايقها فی الذهن و الخيال لكون التصور علی وجه جزئی انطباعها فی القوة الخيالية و يلزم انطباع العظيم فی الصغير .

و الجواب اما علی طريقة الحكماء ، فبما حققنا سابقاً من كـلام المحقق الشريف ، من ان العظم فی هذه الامور من لوازمها الخارجية، وليس الموجود الخارجی بعينه حاصلا فی الذهن ، بل الحـاصل فيه ماهياتها ولاعظم فيها .

واما علی رأی شيخ الاشراق التابع لحكماء الفرس، ان ليس هناك انطباع لهذه الامور فی القوی الخيالية ، بل هذه القوی مظاهر معدة

لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح فی عالم المثال الاعظم کما ان المرآة والماء ایضاً معدان لذلك ، و هذه هی احدی معانـی المثل الافلاطونية واحدی طرق دفع الاشکال ایضاً و سیجیء انشاءالله تحقیق المقال بمالا مزید علیه ، الا انه لابأس لنابذکر ما استدل به علی اثبات هذا العالم هیهنا :

و هو ان الابصار لیس بانطباع صورة المرئی فی العین علی ماهو رأی المعلم الاول ولا بخروج الشعاع کما هو مذهب الریاضیین، فلیس الابصار الا بمقابلة المستنیر للعین السلیمة لاغیر ، اذبها یحصل للنفس علم اشراقی حضوری علی المرئی فیراه وکذلك الحال فی المرآة و بمثل ما امتنع به انطباع الصورة فی العین یمتنع انطباعها فی مـوضع من الدماغ . فاذن الصور الخیالیّة لایکون موجودة فی الاذهـان ، لامتناع انطباع العظیم فی الصغیر ، ولا فی الاعیان ، والا لرآهـا کل سلیم الحس ، و لیست عدماً ، والا لماکانت متصورة ولا متمیزة . و اذهی موجودة لافی الاذهان ولافی الاعیان ولافی عالم العقول لکونها صوراً جسمانية لاعقلية ، فبالضرورة یکون فی صقع آخر وهوفی عالم المثال المسمّی بالخیال المنفصل لکونه غیر مادی تشبیهاً لها بـالخیال المتصل . و هو الذی ذهب الـی وجوده الأقدمین کـافلاطـون و فیثاغورس و انباذقلس و سقراط و غیرهم من المتألهین ، فانهم قالوا: العالم عالمان ، عالم العقل ، المنقسم الی عالم الـربوبية و الی عالـم العقول والنفوس ، وعالم الصور ، المنقسم الی الصـور الحسّية ، و الصور الخیالیّة انتهی .

ولایخفی مافیه ، اذلانسلم امتناع انطباعها فی الاذهان . لما مر من انطباع الماهیات فیها ، ولاعظم لها حتی یلزم انطباع العظیم فـی

الصغير ، و سنأتيلك بحول الله تعالى بالماء المعين فى تحقيق حــق اليقين ، فانتظر انى معكم من المنتظرين .

الشبهه الرابعة

انا اذا حكمنا ان اجتماع النقيضين و شريك البارى ممتنعان ، و المعدوم المطلق لايمكن ان يخبر عنه ، فعلى القول بالوجود الذهنى يحصل هذه الموضوعات فى ذهننا متشخصاً و متعيناً ، فالموجود فى الذهن فرد شخصى من اجتماع النقيضين و شريك البارى والمعــدوم المطلق ، مع ان بديهة العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين واخويه فى الذهن والخارج .

والجواب : ماهو مبسوط فى زبر القوم ، وهــو ، ان القضايــا المحكومة فيها على الممتنعات حمليات غير بتيّة ، و هى التى حكــم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد ، فان للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه ، لاعلى ان مايتصوره هو حقيقة الممتنع،كيف وكل موجود فيالذهن ممكن ، بل بان ذلك المفهوم المتصور عنوان تلك الحقيقة الباطلة، فالعقل يقدر ان يتصور مفهوماً و يجعله عنواناً بحسب الفرض لطبيعة بــاطلة الــذات مجهولة الذات ، فباعتبار وجود هذا المفهوم فى الذهن وكونه عنوانا لماهية باطلة يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه ، فصحة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن ، وامتناعه يتوجه من حيث كونه مما يحمل عليه المعدوم والممتنع حملاً اولياً ، وباعتبار كونه عنواناً لطبيعة مستحيلة . و بهذا يندفع شبهة المجهول المطلق و شبهة ان الاحكام الجارية على واجب الوجود غير صحيحة، لانحقيقته

لایتمثل فی الاذهان .

الشبهة الخامسة

ان الذهن موجود فی الخارج والموجود فی‌الموجود فی‌الخارج موجود فی الخارج فلایکون وجوداً ذهنیاً ، و قدعرفت الجواب عنه فی ضمن التحقیقات السابقة من ان الصورة موجود خارجی فی نفسها و موجود ذهنی لذی الصورة ولامحذور فیه .

ثلاث فوائد واصداف فرائد :

اما الاولی ـ فهو ان المشهور بین القوم فی الوجود الـذهنی ، مذهبان : احدهما ــ ان الحاصل هو ماهیات الاشیاء .
و ثانیهما ــ ان الحاصل اشباحها وصورها .

ولا یخفی ان ادلة الوجود الذهنی لوتم لدل علی الوجود فـی الذهن بحقایقها ، لان ثبوت الشیٔ للشیٔ مثلاً انمـا یستدعـی ثبوت حقیقة المثبت له ، لان الحکم الثابت لمغایر الشیٔ لایثبت له ، مع ان الشیٔ یقال له فی الخارج ماهیة و فی الذهن صورة،کما صرح به بعض المحققین ، فحینئذ یمکن ان یقال : لعل مراد القائلین بحصول‌الصور والاشباح ، هو حصول الماهیات المسماة بالصورة فی الذهن ، فیتحد المذهبین و یرتفع النزاع من البین ، کما هوشأن الواصلین الی حقائق الاشیاء الموجودین ، کذا حققه بعض المحققین[1].

---

۱ ــ و صرح به الشارح المحقق لمقاصد التجرید فی شوارقه ، اعنی مولینا عبدالرزاق اللّاهیجی .

[تعريفات العلم عندالقوم]

و الثانية ــ انا قد قلنافى اول هذاالمبحث انالاختلاف فىتعريف العلم منوط بالنزاع فى الوجودالذهنى ، اذا لعلم يــكون عند بعض عبارة عن ارتسام حقايق الاشياء فى الذهن ، و عند آخرين عن انطباع اشباحها ، والذهن المذكور فى المقام اعم من الخيال و الوهموالعقل و على رأى ، اضافة بين العالم والمعلوم ، تصير منشأ لانكشافه له.

و على بعض من الآراء، مكاشفة حضورية للنفس بمشاهدة ماهيات الاشياء باختراعها و ابداعها فى صقعها و عالمها فىانصورة الحسيّة و الخيالية و اتصالها بالعقل الفعال فى التعقل .

وعلىرأىصاحب الاشراق ، مشاهدتها باعداد القوى الباطنة للاشياء فىعالم المثال الاعظم والخيال المنفصل فىالتخيّل، وبالاتصال المذكور فىالتعقل .

وعلىقول ، انه باتحاد النفس بالاشياء و تطورها باطوارها ، سواء كان فى التخيل او فىالتعقل .

و الثالثة ـ ان صدرالمحققين و غيره من القائلين بوحدة الوجود، لما كانوا يقولون ان الوجود المطلق حقيقة واحدة متفاوتة المــراتب شدة وضعفاً وكمالاً ونقصاً و تقدماً وتأخراً ، وكان العلم عندهم نحــو وجود ، فلايكون العلم عندهم منحصراً فىالكيفية النفسانية ، بلكما ان الوجود متطور باطوار مختلفة و هو فى الواجب واجب ، و فــى العقل عقل ، وفى النفس نفس، و فىالحس حسّ، و فىالجوهر جوهر، و فىالعرض عرض ، فكذلك العلم عندهم . هذاآخر الكلام فى هذا المبحث الدقيق ، و هناك وجوه اخر واشكالات اخرى طويت ذكرها للزوم الخروج عما هواصل المقاصد ، فان الغايب فىطىالحاضرالشاهد.

فى تحقيق وحدة الوجود

[فى مبحث الوجود و المذاهب فيه]

واعلم انه لماكان تنقيح المبحث الآتى موقوفاً على توضيح البحث عن هذا المبحث على بعض من الآراء ، فوجب التكلم فيه فنقول :

لايخفى على احد ، ان بين الوجود والموجود يتصور صور اربع لاخامس لها .

احدها ــ ان يكون الوجودكلياً والموجود جزئياً، و هذا مع بداهه بطلانه[1] ممالم يذهب اليه احد .

و ثانيها ــ ان يكون الوجود كلياً والموجود ايضاًكلياً ، و قد انشعب هذا الشق الى مذاهب مختلفة : منها ــ مذهب جمهور المتكلمين، و هو ان الوجود معنى بديهى غير موجود فى الخارج زائد فى الموجودات كلها و للواجب حقيقة غير معلومة ، و قيل معلومة ، و الوجود زائد عليها عرضى لها ، كمافى ساير الممكنات .

و منها ــ ماهو المشهور من المتأخرين من الفلاسفة ، من ان الواجب فرد خاص من الوجود مخالف لوجود الممكن فى الحقيقةو اشتراكهما فى مفهوم الوجود ، اشتراك معروضين فى لازم خارجى ،

---

١ ــ لان المراد من كليّة الوجود اما ان الوجود من الكليات الفرضية العقلية اوان له مصداقات متعددة فى الخارج ، وعلى الاول لافرق بين الوجود والموجود ، لان الموجود ايضاً كلى فرضى عقلى بالبديهةوكذلك على الثانى اذلوكان فى الخارج للوجود مصداقاً يكون ذلك مصداقاً للموجود ايضاً ، فلافرق بين الوجود و الموجود فى شئ منهما حتى يقال ان الوجودكلى والموجود جزئى ،كما لايخفى ، و عليك بالتأمّل فى الفرق بين هذا الشق والشق الاخير . منه . (من ارشاد الطالبين).

و هو زائد فی الواجب والممکن ، لکنه فی الممکن معلل بالواجب و فیه معلل بذاته ، و هو الوجود الخارجی الذی لایمکن ان یعلم کنه حقیقته اصلاً، و هذا مااختاره المحقق الطوسی رحمه‌الله و صاحب الاشراق .

و منها ــ مانقل عن بعض الاعلام من ان الواجب موجود بحت ، و الممکن شئ موجود ، والوجود العام اعتباری لاوجودله ولاعروض له للماهیات فی نفس الامر اصلاً، بل بمحض الاعتبار.

و منها ــ مانقل عن بعض ولعله افتراء علیه، من ان الوجود بالمعنی البدیهیّ کنه حقیقة الواجب ، وله افراد آخر عارضة للممکنات ، و الکل نوع واحد ، و لیس لشئ من الموجودات الخارجیة حقیقة مجهولة.

وکل ماذکر انما هو علی تقدیر کون الوجود امراً اعتباریاً لاتحقق له فی الخارج .

و منها ــ مانقل صاحب الاسفار عن جمهور المتکلمین من ان الوجود عرض موجود فی الخارج حال فی الماهیة، قائم بها فی الواجب و الممکن جمیعاً قیام الاعراض .

و منها ــ ماینسب الی مشهور المشاء ، من ان للوجود افراد، موجودة منها حقیقة الواجب و وجوده عین ذاته ، و وجود الممکنات امر حال فی ماهیاتها عارض لها عروضاً خارجیاً .

و الثالث ــ ان یکون الوجود جزئیاً والموجود کلیاً وهوالمشهور

---

۱ ــ فائدة: القائلون باشتراك الوجود اشتراکاً معنویاً ، قال بعضهم وهم ابوهاشم و اتباعه و اثیرالدین الابهری ، بالتواطی، و ذهب الحکماء و تبعهم المحقق الطوسی والعلامة الحلّی انه مقول بالتشکیك . من ارشاد الطالبین .

بذوق المتألهین من الحکماء ، و هو ان الوجود الحقیقی شخص واحد و هو ذات الباری ، تعالی ، و الموجودکلی ، یعنی ان الماهیات الامکانیة ایضاً موجودة و موجودیتها عبارة عن انتسابها الی الوجود الواجبی وارتباطها به ، تعالی ، فالموجود عندهم عبارة عما قام به الوجود او ماینسب الی الوجود ، کما ان ضوء الشمس مضئ بذاته و یستضئ وجه الارض به ، فالضوء واحد والمستضئ متعدد.

والرابع ــ ان یکون الوجود جزئیاً و الموجود ایضاً جزئیاً.وهناك ایضاً آراء متشتتة ، فذهب اکابر الصوفیة الذین یدعون انهم بذلوا جهدهم فی تحقیق معالم الدین واحیوا حیاة دائمة فی احسن صدق و یقین ، الی ان الوجود امر واحد و فرد فارد ، و هوالموجودبالحقیقة و الموجودات الامکانیة نشآت تلك الوجود و اطواره ، و هویاتهاعین التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبی ، لاانمعانیها مغایرة للارتباط بالحق ، تعالی ،کالماهیات الامکانیة ،حیث ان لکل منها حقیقة وماهیة و قد عرضها التعلق به ، تعالی بسبب الوجودات الحقیقیة التی لیست هی الا شئونات ذاته ، تعالی ، وتجلیات صفاته و لمعات جماله و ظهورات جلاله ،و لیست الماهیات المرسلة المبهمة الذوات مما شمّت بذواتها رائحة الوجود ، بل هی باطلات الحقائق ازلاً وابداً،کماقیل :

« سیه‌روئی زممکن در دوعالم جداهرگز نشد والله اعلم »

و هذامعنی قوله ، علیه السلام : « الفقر سواد الوجه فی‌الدارین» فظهور الوجود و تنزله فی‌کل شأن من شئونه ، یوجب ظهور مرتبة من مراتب الممکنات و عین من الاعیان الثابتة ، وکلماکان مراتب النزول اکثر و من منبع الوجود ابعدکان ظهور الاعدام والظلمات . منعت الظهور واحتجاب الوجود باعیان المظاهروانصباغه بصبغ الاکون

اكثر، وكلماكان كذلك كان ظهورها على المدارك الضعيفة اشدّ ، و الحال بعكس ماذكر على المدارك القوية كمراتب انوار الشمس بالنسبة الى اعين الخفافيش .

و مثلّوا للوجود الواحد المتطوّر بالاطوار تارة بالهيولى الواحدة المتصورة بصور البسائط العنصرية ومركباتها ، و اخرى بالبحر الواحد المتحبّبة بحبابات متعددة ، و اخرى باطوار ضوء الشمس التى هى مثال الله ، تعالى ، فى عالم الملك مع وحدته فى الزجاجات الملوّنة شتىّ ، مع انه فى نفسه لالون له ولا تفاوت فيها الا بشدّة اللمعان و نقصها .

و اخرى ، بالملكة الواحدة المتصورة بصور حروف وكلمات مختلفة .

واخرى ، بالوحدة المتطورة باطوار اعداد غير متناهية مع انها ليس بعدد .

واخرى ، بالكلى الطبيعى المتشخص بتشخصات افراده المختلفة ، و يقولون :

عباراتنا شتّى و حسنك واحد   وكل الى ذاك الجمال يشير

ولا يخفى على العارف بمرامهم انهم يقولون : الوجود المنبسط ليس انبساطه من قبيل انبساط الكلى الى الجزئيات ولامن قبيل قسمة الكل الى الاجزاء ، بل على نحو لايعلمه الاالراسخون فى العلم، ومعلوم ان الامثلة المذكورة لايخلو عن القسمين المذكورين ، بل لايحكم العقل فى القسمة بازيدمنهما ، لان القسمة اما ان يكون بالتجزية و التحليل خارجاً اوذهناً ، او بضم قيود متخالفة الى المقسوم ليحصل من انضمام كل قيد قسم والاول الثانى و بالعكس ، فلاينطبق اكثر تلك

المتمثّل على ممثلها ، مع‌ما فى الهيولى من عدم التعين فى ذاتها ، و فى ضوء الشمس من عدم تلونها بالوان الزجاجات لاستحالة النقلة فى الاعراض ، بل يحدث فى الزجاجات بسبب مقابلة ضوئها اضواء من المبدء الفياض بحسب قابليتها ، ولكن لوثبت كون الملكة مع بساطتها متصورة بصور حروف مختلفة مع ان الملكة صفة راسخة فى النفس يتمكن بها على استحضار معلوماته بملاحظة القوى الحافظة لها بدون احساس جديد ، فلايكون الملكة متصورة بها ، وكذا لولم يكن الوحدة من الامور الاعتبارية ولم يكن انبساطها على سبيل الانضمام ، لكان الملكة والوحدة احسن مثال للمطلوب ، لكن انى لهم بيان ذلك ولنعم ماقيل :

«خاك برفرق من و تمثيل من»

و لهذا كان يقول الاستاد[1]، ايّده الله ، فى مسند الارشاد : ان التمثيل مقرب من وجه و مبعد من وجه آخر ، فلابد للعاقل المتحدس من طرح جنب التبعيد بتجريد فى النفس و تزكية فى الباطن لعله يتحدس من الامثلة المذكورة بمعونة قايد التوفيق الى ما هو التحقيق .

و ذهب الاشراقيون الى ان الوجود حقيقة بسيطة واحدة ، الا انه بحسب ذاتها يعرض لها التفاوت بالشدة و الضعف و التعدد و الكثرة بحسب التشخصات و الاختلافات بالواجبيّة والامكانية والجوهرية و العرضية و الغنى و الافتقار ، و الى هذا ذهب صدر المحققين فى كتبه. فالوجودات الخاصة الامكانية على هذا الرأى ، ذوات مختلفة متعددة

١ــ مولانا وحيد عصره و فريد دهره آقا محمد البيدآبادى الاصفهانى ، وفقه‌الله لتحقيق حقايق المعانى . منه

فی حد ذاتها ، و الواجب الوجود ، تعالی شأنه ، فرد منه، ومابه‌التمایز هو التمام و النقص ، و علی الرأی الاول الوجود الواجبی قدانبسط‌علی الموجودات ، والموجودات لیست ذوات مختلفة بل اختلافها بمجرد الاضافات و تعدد التنزلات ، و هذاماقیل ان التوحید اسقاط الاضافات، و بعبارة اخری الوجود المنبسط علی الرأی الاول هو الوجودالواجبی و علی الرأی الثانی الوجود المنبسط مایکون الواجب فرداً منه .

و ماذکرناه من نسبة الرأی الاول بالصوفیة و الثانی بالاشراق ، هوالظاهر من‌کتب ارباب الاذواق ، لکن صدر الافاضل فی بعض‌الرسائل عکس النسبة .

ثم قال : ولا یبعدان یکون الاختلاف بین المذهبین راجعاً الی التفاوت فی الاصطلاح و انحاء الاشارات و التفنن فی التصریح و التعریض منهم فی الاجمال و التفصیل مع الاتفاق بینهم فی الدعائم والاصول .

و ماذکره الشیخ محمد الغزالی فی مشکاة الانوار ، موافق ایضاً لقول ائمّة الحکمة و هو قوله : النور عبارة عما به‌یظهرالاشیاء انتهی.

و ذهب الاستاد ، ایده الله ، فی المبدء والمعاد: ان‌الوجودالواجبی امر مغایر بالحقیقة لوجود الممکن والوجود المنبسط علی حقایق الممکنات هو النفس الرحمانی الصادر عنه ، تعالی ، و هو معنی قوله، تعالی «وما امرنا الاواحدة»[1] و هو تجلی الواجب علی قوابل الممکنات، فالمنبسط هو معلوله ، تعالی ، لاهو نفسه حذراً من تطور نفس الوجود الواجبی بالاطوار المختلفة .

---

۱ س٥٤ ی٥٠ .

ولما اوردت علیه ، متدظله، بان اللازم حینئذ ان لایکون العقل الاول معلولاً اولاً و هو مناف للاحادیث کمالایخفی .

اجاب : بان النفس الرحمانی معلول ، یکون اول تعینّاته هوالعقل الاول ، کما انا نتنقش بالالف ثم الباء ، فاول تعین النفس هوالالف ، هذا .

لکن عندی فی هذا المقام کلام ، و هو ان هؤلاء الکرام القائلین بهذه المذاهب الثلاثة، کلهم یقولون ان العلیة عبارة عن تطور العلة بطور المعلول وتنزله بمرتبته، و ان الوجود مقول علی الموجودات بالاشتراك المعنوی ، فیلزم اتحاد المذاهب الثلاثة ، فلایجوزان یکون الوجود الواجبی مغایراً بالحقیقة و الذات للوجودات المعلولة ، بل یکون تلك الوجودات من رشحاته و نشآته و شئوناته وهوالمنبسط علی الوجودات، غایة الامر ان یکون التفاوت بینهما فی الکمال والنقص والغنی والافتقار، لافی امر ذاتی .

واورد علی هذه المذاهب ، بان حقیقة الواجب کیف یجوز ان یکون بعینه نفس حقیقة الممکن وکیف یمکن ان یکون حقیقة ماهو نفس ذاته منشأ لانتزاع الوجود ، والموجودیة مساویة لحقیقة ماهو مبدء انتزاع الوجود لالذاته بل بسبب الارتباط بامر آخر .

و حق الجواب عنه علی مایفهم من کتب صدر المحققین ، ان الوجود حقیقة بسیطة منبسطة ذو افراد متخالفة واجبة و ممکنة ، اما تخصیص الفرد الواجبی بنفس حقیقته ، لانه نفس حقیقة الوجود التی لایشوبها عدم و نقص وحدّ و نهایة ، اذ لوکان له حدّ ونهایة، کان له تحدد و تخصص بغیر طبیعة الوجود فیحتاج الی سبب یحدده و یخصصه ، فلم یکن محض حقیقة الوجود .

و اما الوجودات الخاصة الامکانیة ، فتحصّصها اما بمرتبة من التقدم و التأخر و الکمال و النقص کالمبدعات ، او بامور لاحقة کافراد الکائنات، و اما تخصّصها بموضوعاتها اعنی الماهیات و الاعیان المتصفة بها فی العقل ، فهو باعتبار مایصدق علیه فی کل مقام من ذاتیاته التی نبعث عنه فی التعقل و یصدق علیه صدقاً ذاتیاً من الطبایع الکلیة و المعانی الذاتیة التی یقال لها فی عرف اهل هذا الفن بالماهیات ، و عند الصوفیة بالأعیان . فالتخصّص فی الوجود علی الوجه الاول بحسب ذاته و هویته ، و اما علی الوجه الثانی فباعتبار مامعه فی کل مرتبة من النعوت الذاتیة الکلیة . ثم مثّل المطلوب بالأعداد المتخالفة نوعاً بوجه و تخالفها نوعاً بوجه آخر ، فقال : انه یصحّ القول بکونها متحدة الحقیقة ، اذ لیس فی کل مرتبة من العدد سوی المجتمع من الوحدات التی هی امور متشابهة ، و یصحّ القول بکونها متخالفة المعانی الذاتیة، اذ ینتزع العقل من کل مرتبة نعوتاً و اوصافاً ذاتیة لیست ثابتة لغیرها، و لها آثار و خواص متخالفة ترتب علیها بحسب احکام نفسیة ینتزع من کل مرتبة لذاتها خلاف ماینتزع من مرتبة اخری لذاتها ، فهی بعینها کالوجودات الخاصة ، فی ان مصداق تلک الاحکام و النعوت الکلیة ذواتها بذاتها . انتهی .

فمناط الواجبیة عنده ، لیس الا الوجود الغنی عماسواه ، فامکان الماهیات الخارجة عن مفهومها الوجود ، عبارة عن لاضرورة وجودها و عدمها بالقیاس الی ذاتها من حیث هی هی ، و امکان نفس الوجودات هو کونها بذواتها مرتبطة و متعلقة، و بحقایقها روابط و تعلقات الی غیرها، فحقایقها حقایق تعلقیة و ذواتها ذوات لمعانیه لااستقلال لها ذاتاً و وجوداً، بخلاف الماهیات الممکنة ، فلیست حقایقها تعلقیة ، بل لاتحقق لها ازلاً

و ابداً ، و لماكانت حقايق الوجودات الخاصة تعلقية قائمة بالقيوم الحق على نحوالتنزل و التشعشع و الالتماع و التجلی و الرشح و الفيض و غير ذلك ، مما يليق بجنابه ، لايمكن الاشارة العقلية اليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بانها هیهی ، اذليست لها هويات انفصالية استقلالية ، و مع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام و وجودات محضة بلا ماهية و انوار ساذجة بلاظلمة .

و هذا مما يحتاج تصوره الی ذهن لطيف ، و لهذا قيل : ان هذا طور و راء طور العقل ، فيكون وجود العقل الاول بعد الواجب و قبل النفس مقوماً اه و متحصصاله حتی لواعتبر خروجه من هذه المرتبة لما كان عقلاً اولاً ، و هكذا فی سائرالموجودات و هذا كله مصرح به فیكلام هذا المحقق كمالا يخفی ، و هذا ماقال العارف الرومی.

مراتب باقی و اهل مراتب بزير امر حق والله غالب

فثبت ان افراد الوجود متخالفة الحقايق ، اذالمراد بالحقيقة هو الذات الموجودة ، و قد مر ان الذوات الموجودة متخالفة بما مر من التحصصات ، مع ان المنبسط علی الكل حقيقة واحدة بسيطة، فالواجب يكون فی الحقيقة و الذات غير الوجودات الامكانية من وجه و هذه هی شئونات ذاته و تجليات صفاته ، و شأن الشیء غيره من وجه و عينه من وجه ، و هذا معنی مايقولون ان التوحيد رؤيةالوحدةفیعينالكثرة و رؤية الكثرة فی عين الوحدة .

و اذا تأملت فيما ذكرناه حق التأمل ، اندفع الايراد و ابراز مافيه من الفسادكمالايخفی علی من جانب التعصب و العناد .

و ذهب جمع من الصوفية علی مانقل عنهم ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق المنبسط ، والممكنات اما حالة فيه عارضة لهاكماقيل :

اعیان همه عارضند و معروض وجود

وفی کلام بعض : ان العالم اعراض مجتمعة فی محل واحد اوامور اعتبارية ولاتعدّد اصلاً، كما قال المولی الجامی :

کل مافی الکون وهم او خیال   اوعكوس فی مرايا او ظلال

و قد تمسّكوا فی هذا بانه لايجوزان يكون عدماً او معدوماً وهو ظاهر ولاماهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلاً او تقييداً لما فی ذلك من الاحتياج والتركيب ، فتعيّن ان يكون وجوداً ، وليس هو الوجود الخاص ، لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق ، فهوالوجود العام.

وايضاً، فان الوجود يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه ، و الممتنع عدمه واجب ، فالوجود المطلق واجب. وقد ردّه فی الاسفار .

اما اصل المذهب : فبان هذا القول منهم يؤدی الى ان الواجب غير موجود ، و ان كل موجود واجب ، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ، لان الوجود المطلق ، مفهوم كلی من المعقولات الثانية التی لاتحقق لها فی الخارج ، ولاشك فی تكثر الموجودات التی هی افراده .

و اما الدليل الأول ، فبان احتياج الخاص الى العام، باطل، بل الامر بالعكس ، اذا العام لاتحقق له الا فی ضمن الخاص . نعم اذا كان العام ذاتيّاً للخاص يفتقر هو اليه فی تقومه فی العقل دون العين ، واما اذا كان عارضا فلا.

و اما الدليل الثانی، فبأنه مغالطة منشأوها عدم الفرق بين مابالذات وما بالعرض ، لانه انما يلزم الوجوب لوكان امتناع العدم لذاته ، وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذی هوالواجب، كساير

لوازم الواجب مثل الشيئية و العليّة و غيرهما .

فان قيل : بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه .

قلنا : الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه مواطاة ، مثل الوجود عدم ، لابالاشتقاق مثل قولنا ، الوجود معدوم ، كيف واتفقت الحكماء على ان الوجود لاتحقق له فى الاعيان . انتهى، هذا.

ولا يخفى ان الرد على الدليلين واقع موقعه ، لكن ليت شعرى ما وجه لزوم كون الواجب على هذا المذهب غير موجود فى الخارج. قوله: لان الوجود المطلق مفهوم كلى من المعقولات الثانية .

قلنا : ذلك ممنوع ، فان المراد من الموجود المطلق المنبسط على الهياكل ليس هو المفهوم الكلى ، والا فكونه واجباً ممالايمكن تعقله من الصبيان والمجانين ، بل المراد منه هو الوجود البسيط المنبسط الذى جعل هذا المحقق الواجب فرداً منه ، و وجودات الممكنات افراداً اخر منه .

نعم يلزم عليهم تعدد الواجب ، لكون المتعدد هو نفس الواجب المتلبّس بالبسة مختلفة ، و مخالفة بديهة العقل الحاكمة بالتعدد فى الموجودات .

ان قلنا : ان التعدد بمحض الاعتبار ، اوكونه ، تعالى ، محلاً لامر آخر و مورد الحوادث غير متناهية ، وهو محال بالبديهة .

ان قلنا : ان الممكنات حالة فى الوجود الواجبى ، و يمكن ان يقال: لايلزم عليهم تعدد الواجب ايضاً ، لانه عندالقول بان التعدد المحسوس تعدد و همى وانما هو تعدد اطوار الوجود لاتعدّد ذواتها ، فلاتكثر فى الوجود حتى يلزم التكثر فى الواجب .

نعم يرد عليه البحثان الاخيران، كل على مذهب، مع انه يمكن توجيه

كلامهم بمايوافق مانقلنا اولاً، ولايرد عليه شئ ، فتأمل ، فان المقـام دقيق وبالتأمل حقيق .

واعلم : ان هذا المذهب بلاتأويل ، من اسخف السخايف و زخرف الزخارف ، لايذهب به من هو عارف بحقيقة المعارف .

افتتاح مقال

فيه تحقيق حال اقول الرجال

والآن نحن بامداد الله الملك العلام فى صـدد تمام الكـلام بحيث لايبقى مرية فى المرام بقدر ماعندى من البضاعة ، مع قلة الاطلاع و عدم الاستطاعة فان المقام مما زلت فيه اقدام العظام ، الامارحم ربى الرحيم، فانه يحيى العظام وهى رميم .

ولابد لتحقيق المطالب من تقديم مباحث وتمهيد هدايا يليق بحضرة من بيده لابصار الحق مرايا :

الهدية الاولى

فى تحقيق مذهب المشاء فى اعتبارية الوجود

و اعلم ان المذاهب المفصلة المذكورة فى اعتبارية الوجود وتأصله بعروضه للماهيات و حلوله فيها ، اكثرها عارية عن حلية التحقيق وعرية عن البسة التدقيق ، سوى ما هو المشهور من المتأخرين من الفلاسفة، وعليه مال الشيخ الرئيس فى كتبه ، والمحقق الطوسى و صاحب الاشراق.

اما مذهب من قال بان الوجود زايد فى الواجب والممكن ، و ليس للواجب وجود يكون عين ذاته ، فبدليل لاح لى فعرضت على الاستاد، مدظله العالى ، واثنى علىّ ، و هوان الوجود فى الواجب لوكان زائداً

على ماهيته ، ولاشك انه لايتحقق العارض فى مرتبة تحقق المعروض ، فلايخلواما ان يكون لماهيته فى مرتبة ذاته تحقق ، اولا . فعلى الأول، لم يكن الوجود زائداً على ذاته ، اذالعــارض لايكون فى مــرتبة ذات المعروض . وعلى الثانى، يكون الواجب فى مرتبة من مراتب نفس الامر، وهى مرتبة ذاته من حيث هى معدوماً ، والمعدوم فى حدذاته لايصير علة لوجود شئ ، سواءكان وجود نفسه او وجود غيره ، فيلزم احتياج الواجب فى وجوده الى غيره ، ولماكان فى هذاكفاية للمستبصر ، اكتفينا بذلك واعرضنا عما قيل فى هذاالمقصود .

و اما مذهب من قال : بان عروض الوجود للماهيات بمجردالاعتبار، لايخفى مافيه ، اذيلزم منه ، انلايكون الماهيات موجودة فى نفس الامر و حاق الواقع ، الا بمجرد الاعتبار ، و هذا مخالف لبديهة العقل، وفيه ابحاث اخر يظهر للمتأمل .

واما من قال : بان الوجود الاعتبارى، كنه حقيقة الواجب، و وجود الواجب و الممكن نوع واحد .

فقد قلنا : انه افتراء عليه ، اذا العاقل بل الجــاهل لايقول بــان الواجب امر اعتبارى ، وان وجود الواجب والممكن من نوع واحد، للزوم كون الممكن ايضاً واجباً ، فتأمل .

و اما مذهب من قال : بان الوجود عرض فى الممكن والــواجب ، حال فيهما .

فمع مافيه من مفسدة المذهب الآتى ، قد ذكرنا مافيه من الفساد.

و من قال : بان الوجود له افراد متعددة ، منها الواجب و وجوده عين ذاته و اما فى الممكنات ، فالوجود عارضة لها حالة فيها .

و هذا الذى نسب الى المشهور من المشاء.

فیرد علیه اما اولاً: فلضرورة ان لیس فی الخارج الاامرواحد، وهو اما وجود ، واما ماهیة .

و اما ثانیاً : فلان ثبوت شئ لشئ ، فرع ثبوت المثبت لـه، فیجب انیکون الماهیة موجودة قبل وجودها .

فلان قیل : لانسلم الفرعیة کمامر ، بل نقول بالاستلزام .

نقول: لم یشك احد من القائلین بالفرعیة والاستلزام، فی ان العروض اذاکان خارجیاً کعروض البیاض للجسم ، یجب ان یکون المعروض ثابتاً قبل ثبوت العارض له ، و هناك ایضاً کذلك ، فیلزم المحذور ، و لهذا مال بعض فی توجیه مذهبهم الی ماذهب الیه صاحب الاشراق ، من ان مرادهم من العروض ، لیس العروص الخارجی ، بل المراد من العروض هو الزیادة فی التصور ، فافهم .

فبقی ماهو ممایمکن الاعتقاد علیه، اعنی ماذهب الیه صاحب الاشراق، کما هو ظاهر علی من هو ذو بصیرة.

اعلاء اعلام لکسر اصنام الأوهام

واعلم انه قداورد علی اعتباریة الوجود وجوه لابأس فی نقلهـا و بیان وجوه خللها ، اکثرها ماافاده صدرالمحققین فی کتبه ورسائله .

الاول ــ ان حقیقة کل شئ هو وجوده الذی یترتب علیه آثاره و احکامه ، فالوجود اذن احق الاشیاء بان یکون ذاحقیقة اذغیره به یصیر ذاحقیقة ، فهو حقیقة کل ذی حقیقة ، ولایحتاج هـو فی ان یـکون ذاحقیقة الی حقیقة اخری ، فهو بنفسه فی الاعیان، و غیره اعنی الماهیات به فی الاعیان لابنفسها .

والحاصل ان للوجود، المفهوم البدیهی التصور الذی من المعقولات الثانیة ، یجب انیکون مصداقاً فی الخارج یکون منشأ لتحقق الماهیات

و تأصلها .

و يرد عليه : انا لانسلم ان حقيقة الشئ هو وجوده الذى يترتب عليه آثاره و احكامه ، فان المراد من الحقيقة هو الذات الموجودة لاوجودها، نعم اذاثبت ان المتأصل والموجود هو الوجود ، يثبت ان الحقيقة هو الوجود ، و هل هذا الا ماهو بصدد اثباته .

الثانى — ان من البين الواضح ، ان المراد بالخارج و الذهن فى قولنا : هذا موجود فى الخارج و ذلك موجود فى الذهن، ليسا من قبيل الظروف والامكنة ولاالمحال ، بل المعنى بكون الشئ فى الخارج ، ان له وجوداً يترتب عليه آثاره و احكامه و بكونه فى الذهن ، انه بخلاف ذلك ، فلولم يكن للوجود حقيقة الا مجرد تحصل الماهية، لم يكن حينئذ فرق بين الخارج و الذهن و هو محال : اذالماهية قد يكون متحصلة ذهناً وليست بموجودة فى الخارج .

اقول : قال المحقق الشريف فى حواشيه على الشرح القديم ، انا اذا قلنا زيد فى الخارج ، فقولنا فى الخارج ، ان قيس الى زيد، كان ظرفاً لوجوده ، وان قيس الى وجوده، كان ظرفاً لنفسه لالوجوده . ولا يخفى ان المحكوم به فى قولنا : زيد موجود فى الخارج ، هوالموجودية ، و نحكم بها على زيد بان وجوده فى الخارج لابان وجوده موجود فى الخارج، وكذلك الحال فى سائر الامور الاعتبارية النفس الامرية، ومعنى وجوده فى الخارج ، هوكون الماهية مبدء للآثار من حيثية مكتسبة من الفاعل، وهى حيثية المعلولية لاكون وجودها مبدء للآثار وليت شعرى انه من اين فهم هذا المعنى من هذه العبارة و من اين يثبت ذلك الابعد ثبوت تأصل الوجود الذى هو فى مقام اثباته .

فظهر ، ان الماهية لوكان بحيث يكون مبدء للآثار ، يقال انها موجودة فى الخارج والا ففى الذهن ، فقوله : لم يكن حينئذ فرق بين

الخارج والذهن ، ممنوع[1] كماترى.

الثالث ــ انه لوكان موجودية الاشياء بنفس ماهياتها لابامر آخــر لأمتنع حمل بعضها على بعض والحكم لشئ منها على شئ كقولنا زيــد حيوان والانسان ماش ، لان مفاد الحمل و مصداقه هوالاتحــاد بين مفهومين متغايرين فى الوجود ، وكذا الحكم لشئ على شئ عبارة عن اتحادهما وجوداً وتغايرهمامفهوماً وماهية، ومابه المغايرة غيرمابه الاتحاد. و الى هذايرجع ماقيل: ان الحمل يقتضى الاتحادفى الخارج والمغايرةفى الذهن، فلولم يكن الوجود شيئاً غير الماهية، لم يكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة المغايرة ، اللازم باطل كمامر، فالملزوم مثله ، بيان المــلازمة ان صحة الحمل مبناه على وحدة ما وتغايرما، اذلوكان هناك وحدة محضة، لم يكن حمل ، ولوكان كثرة محضة لم يكن حمل متعارف بين الاشيــاء سوى الحمل الاولى الذاتى ، وكان الحمل منحصراً فى الحمل الذاتى الــذى مبناه الاتحاد بحسب المعنى .

اقول : فيه نظر ، لان المراد من اتحاد الشيئين فى الوجود انيكون الشيئين فى الخارج بحيث لايكون بينهما تغاير فى الخارج و يترتب على

---

۱ ــ فى منعه منع ، و يظهر من كلامه عدم تعمقه او عدم تدبّر به فى فلسفة قائدنا العظيم صدرالمتألهين ، لأنه يقال فى جوابه ومنعه : الحيثية المكتسبة من الجاعل لابدّ ان تكون نفس الربط و عين الفقــر بالنسبة الى الجاعل القيوم مع كونها عين التحقق ونفس منشأية الآثار ولابدان لاتكون من سنخ المهية لأن نفس ذات الماهية بماهى بالذات غير ابية عن الوجود والعدم وانها بالذات لاينتزع منها الموجــوديــة و ان المهية بالذات لــيست نقيضة للعدم و لهذا اين حيثيت مكتسبه رفع عدم از ماهيت مى نمايد و نقيض بالذات عدم است و نقيض بالذات وطارد بالذات عدم وجود است ــجلالــ

احدهما غیرما یترتب علی الآخر،کالجنس و الفصل والنوع مثلاً، فانها فی‌الخارج امر واحد لبدیهة ان لیس للانسان وجود علیحدة والحیوان وجود علیحدة و للناطق وجود علیحدة حتی یترتب علی‌کل منها آثار غیرمـایترتب‌علی الآخر، بل فی‌الخارج ماهیة موجودة لوحلّلها العقل یجد فیها حیوان و ناطق و انسان ، و هذا معنی المغایرة فی‌الذهن و الاتحاد فی‌الخارج .

ولاادری من این یلزم[1] من‌الاتحاد فی‌الخارج،کون الوجود موجوداً فی‌الخارج ، نعم یستدعی ان یکون الوجود غیر الماهیة ، واماکـونـه موجوداً فلا .

و ایضاً : ان ارادبقوله : فلولم‌یکن الوجودشیئاً غیرالماهیةالمغایرة بحسب الذهن فهی متحققة عندالقائلین باعتباریة الوجـود ایضاً ، وان اراد المغایرة الخارجیة فهو ایضاً لایقول بذلک لماسیجئ انه‌یقول‌باتحاد الماهیة والوجود فی‌الخارج لابان‌یکون الوجود حـالا فی‌المـاهیة او محلاً لها .

الرابع ـ ان الوجود لولم‌یکن موجوداً لم یوجد شئ من‌الاشیاء، و بطلان التالی یوجب بطلان المقدم .

بیان الملازمة : ان‌الماهیة اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود

---

۱ ـ فهم این مطلب زیاد مشکل نمی‌باشد ، چه آنکه ماهیات منشأ کثرت و ملاک مغایرتند و حمل حکایت از اتحاد خارجی امور متغایره می‌نماید و بعد از آنکه در سنخ ماهیات مثل قائم ضاحک متحرک جهت اتحاد موجود نباشد ، باید ملاک اتحاد را در غیر ایـن سنخ جستجو نمود . غیر سنخ ماهیت منحصر است در وجود وعدم وحیثیت‌مکتسبه نیز نشاید خارج از سنخ وجود و ماهیت باشد و ممامذکرنا ظهر وجوه الایراد فی‌کلام المؤلف‌کمالا یخفی ـج ـ

فهی معدومة وکذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فهی بذلك الاعتبار لاموجودة ولامعدومة، فلولم یکن الوجود موجوداً فی ذاته ، لم یمکن ثبوت احدهما للآخر ، فان ثبوت شئ لشئ اوانضمامه الیه او اعتباره معه ، متفرع علی وجود المثبت له ، او مستلزم لوجوده، فاذالم یکن الوجود فی ذاته موجوداً ولا الماهیة فی حد ذاتها موجودة، فکیف یتحقق هناك موجود ، فلایکون الماهیة موجودة .

وکل من راجع وجدانه ، یعلم یقیناً انه اذالم یکن الماهیة متحدة بالوجود کماهو عندنا ولا معروضة له،کمااشتهر من المشائین،ولاعارضة له ، کماعلیه طائفة من الصوفیة ، فلم یصح کونها موجودة بوجه ، فان انضمام المعدوم بمعدوم محال ، ولاایضاً انضمام مفهوم بمفهوم من غیر وجود احدهما او عروضه للآخر او وجودهما اوعروضهما لثالث غیر صحیح اصلاً، فان العقل یحکم بامتناع ذلك.

اقول : فیه بحث ، اما اولاًفلانا قدقلنا ان وجود شئ فی الخارج عبارة عن کونها مبدء للآثار ، فالماهیة و ان لم تکن موجودة فی حد ذاتها بل لاموجودة ولا معدومة ، لکن بعد ان صارت مجعولة للجاعل بالجعل البسیط ، صارت مبدءاً للآثار ، فینتزع منه الوجود[1] للحیثیة المذکورة کما ینتزع من الواجب لذاته لذاته فمبدء انتزاع الوجود فی الواجب

۱ـ بدون شك سنخ ماهیت که بالذات نسبت بوجود وعدم متساوی النسبة است ، نشود منشأ انتزاع وجود یاموجود واقع شود و ناچار جهت مکتسبه باید منضم بماهیت شود تا بماهیت تحقق بخشد و خود باید عین تحقق باشد نه امر معروض تحقق و مغایر تحقق امر موجود متحقق بالذات وجودست بلاملاحظة انضمام امر الیه اگرچه این متحقق در ذوات ماهیات و ممکنات از حیثیت تعلیلیه بی نیازنمی باشد ـ جلال ـ

ذاته بذاته و فی‌الممکن ذاته من‌حیثیة معلولیته‌کما حققه‌المحقق‌الدوانی فی‌القدیم و غیره فی غیره ، لکن الماهیة والوجود متحدان فی‌الخارج حیث لاتعدد لهما فیه و متغایران فی‌الذهن ، فالموجود هــوالماهیة ، دون‌الوجود .

قوله : لولم‌یکن الوجود فی‌ذاته موجوداً ، لم یمکن ثبوت احدهما للآخر .

قلنا : ان اراد الثبوت الخارجی و ذلك انما بتصور الانضمام ، فهو ایضاً لایقول به فانهما متحدان فی الخارج عنده .

وان اراد الثبوت الذهنی ، فلانسلم ان الوجود لولم‌یکن موجوداً فی الخارج لما امکن ثبوته لها فی‌الذهن و دلیله لایفی علیه‌کمالایخفی.

و اما ثانیاً ــ فلان اتحاد الماهیة بالوجود لیس منحصراً فی‌ان یکون الوجود موجوداً، والماهیة منتزعة منه کما یقوله هذا المحقق ، بــل یتصور بان یکــون الماهیة موجودة والــوجود منتزعاً عنه‌کما یقولــه المحققین القائلین باعتباریة الوجود .

و القول بان الامرالانتزاعی‌کیف یجوزان یتحد مع الامر الموجود؟

فمع‌کونه غیر معقول لان الاتحاد هوان یکون الموجود امر ینتزع منه امر آخر بلاتعدد بینهما فی‌الخــارج‌کماهوشأن جمیع‌الــعرضیات الموجودة فی‌الخارج بوجود معروضاتها،کالماشی والضاحك الموجودین فی‌الخارج بوجود زید المنسوب الی زید بالذات، و الی‌هاتین‌بالعرض، هناك ایضاًکذلك[1]منقلب . اذ هــذاالمحقق ایضاً یقول بالاتحاد بینهما مع‌ان الموجود عنده هوالوجود والماهیة منتزعة منه اعتباریة ، فیقال‌له کیف‌یجوز الاتحاد بینهما ؟ فقوله : اذالم‌تکن الماهیة متحدة بالوجود

۱ــ خبر لقوله : فمع‌کونه

كما هو عندنا ، ان اراد الاتحاد ، بان يكون الماهية منتزعة منه كماهو رأبه ، فقوله : اذالم يكن بهذه الاحوال الثلاثة، لم يكن الماهية موجودة، اعادة ادعاء هو بصدد الاستدلال عليه ، والوجدان غير البرهان،اذلانسلم ان الاتحاد منحصر[1] فی ذلك كما بيناه باوضح تبيان، و ان اراد غير ذلك، فعليه بالبيان

و بما قررناه في الجواب اولاً ظهر مافی وجه آخر من الخلل ، وهو ان الماهية فی ذاتها ليست مبدء للآثار ، والا لكان عين الوجود ، بل لكان واجب الوجود ، هذا خلف ، و بعد ماصارت مبدء للآثار ، فاما ان يصير مبدء للآثار بذاتها هذا خلف ، اولوجودها ، و هو المطلوب ، فثبت ان الماهية مالم ينضم اليه شئ متأصل يصلح للمبدئية، لايصح منشألها.

وانما قلنا و هو المطلوب ، اذلما صارت الماهية مبدء للآثار بسبب الوجود لايجوزان يكون الوجود امراً اعتباريا ، لان الامر الاعتبارى لايصير مبدء للآثار الخارجية ، فيجب ان يكون متأصلاً، واذاثبت تأصله و الضرورة قاضية بان لاتعدد فی الوجود ، ثبت ان المتأصل هوالوجود، و الماهية منتزعة منه ، اذلاشئ غيره ؛

و ذلك الخلل ، لانالانقول : بان الوجود مبدء للآثار حتى يراد انه لايجوز ذلك ، بل نقول : ان الماهية مبدء الآثار، لكن بواسطة الوجود،

---

۱ ـ جهت اتحاد را باید یا در حقیقت وجود پیدانمود و یادر سنخ ماهیات متباینه چه آنکه ماهیات بالحاظ عدم اصالت ، مثار کثرت و تباین هستند ، بعد از اصالت تباین اظهرواتم خواهد بود ، لذا جهت مغایرت بعینها جهت اتحاد نمیشود ناچار باید سنخ وجود که مقتضی وحدت و جامع شتات کثرات ست ملاك وحدت شود مگر آنکه در سنخ عدم وحدت موجود باشد ـج ل ـ

ولامانع من ذلك لجواز ان یکون امر اعتباری واسطة فی صدور اثرعن فاعل،الاتری ان عدم المانع واسطة فی صدور المعلول عن العلة.وهذا ما افاده المدقق الخونساری ، احسن الله جزاه فی عقباه ، فی تعلیقاته علی الشفاء ، قائلاً. ان[1] دعوی ان الموجودیة لابدان یکون باعتبار امرحقیقی، ممنوع، لم لایجوز ان یکون باعتبار امراعتباری مشترك بین الموجودات، نعم سبب الموجودیة لابدان یکون امراً حقیقیاً ، ولانزاع فیه . انتهی.

الخامس ــ لولم یکن للوجود صورة فی الاعیان، لم یتحقق فی الانواع جزئی حقیقی هو شخص من نوع ، و ذلك لأن نفس الماهیة لایأبی عن الشرکة بین کثیرین و عن عروض الکلیة لها بحسب الذهن ، و ان تخصصت بالف تخصّص ، من ضم مفهومات کثیرة کلیة الیه . فاذن لابد وان یکون للشخص زیادة علی الطبیعة المشترکة یکون الـزیادة امـراً متشخصاً لذاته غیر متصور الوقوع للـکثرة ، ولا نعنی بالوجود الاذلك. فلولم یکن متحققاً فی افراد النوع ، لم یکن شئ منها متحققاً فی الخارج.

اقول : فیه نظر ، اذلاشك ان الشخص هو الماهیة مع زیادة ، واما ان تلك الزیادة هوالوجود[1] فغیر مسلّم ، لم لایجوز ان یکون الشخص

---

۱ ـ هذا الکلام ممایضحك به‌الثکلی و یبکی منه العـرّیس که آدمی ملاك واقعیت را در اعتباریات جستجو نماید و در این قبیل ازاراجیف خرد را غوطه‌ور نماید .

۱ ـ شخص و ملاك تشخص ماهیت نمیباشد ، چون ماهیت بخودی خود نه‌کلی است و نه جزئی . پس باید ملاك تشخص‌که خود شخص و متشخص بالذات باشد امری باشدکه ماهیت بانضمام آن بجزئیت متصف گردد ، چه آنکه امر دائرست بین نفس ماهیت و نفس عـدم و نفس وجود واگر در ماهیت تشخص مفقود بود باید در وجود موجود باشد وسنخ وجودست‌که شخص و متشخص و موجود بالذاتست فتأمل حتی
←

هوالاعراض القائمة بالشخص الماهية المحفوفة لهامن الوضع والاين و الزمان مع المادة واستعداداتها .

فانقيل : ماالمشخِّص لتك‌الاعراض؟

يمكن انيقال : المشخص لهالعله هوالاعراض السابقة عليها المعدة لافاضة هذا التشخص على هذه‌الاعراض المشخصة لتلك الماهية ، هذا فی‌الانواع المتعددة الافراد من‌الماديات .

و اما فی‌المجردات، فنقول : ان تشخصاتها مقتضيات[1]ماهياتها،ولهذا صارانواعها منحصرة فی فرد ، والتفصيل موكول الى مافيه التطويل[2] .

السادس ــ ان العارض على ضربين : عارض الوجود ، وعارض الماهية ، والاول ، كعروض البياض للجسم و عروض الفوقية للسماء فی‌الخارج وكعروض الكلية والنوعية للانسان و الجنسية للحيوان . و الثانی،كعروض الفصل للجنس‌والتشخص للنوع . وقداطبقت السنة المحصلين من‌اهل الحكمة بان اتصاف الماهية بالوجود و عروضه لها، ليس اتصافاً خارجياً و عروضاً حلوليّاً، بان يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس فی تلك المرتبة مخلوطاً بالاتصاف بتلك الصفة،

←

تفهم و من‌لم يحصل له جلية الأمر مع ماقررنا و حققنا الامر فعليه بالمراجعة الى الطبيب .

۱ ــوايضاً لعل المشخص هو نسبة الى الفاعل ، فان قيل : نسبة الفاعل الى الكل على السواء . قلنا : المرجح استعدادات المواد فی الماديات منه .

۲ــ نفس ماهيت چه در مجرد و چه مادی نسبت‌بانواع‌تشخصات لابشرط است و اين وجود غير مادی واسع شديد القواست كه از باب سعهٔ درجات شامل فعليات غير متناهی از افراد وجودست برخلاف ماديات ــج‌لــ

بل‌مجرداً عنها و عن عروضها ، سواءکانت الصفة انضمامية خـارجية ، كقولنا : زيدابيض، او انتزاعية عقلية،كقولنا : السماءفوقنا ، اوسلبية، كقولنا: زيداعمى . وانما اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلى وعروض تحليلى ، و هذا النحو من‌العروض لايمكن ان‌يكون لمعروضه مرتبة من‌الكون ولاتحصّل وجودى ، لاخـارجاً ولاذهناً ، لايكـون مسمى بذلك العارض ، فان الفصل اذا قيل : انه عارض للجنس ، ليس المراد ان للجنس تحصل وجودى فی‌الخارج او الذهن بدون الفصل،بل‌معناه، ان مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى ، وان‌كـان متحداً معه‌وجوداً، فالعروض بحسب الماهية فی‌اعتبارالتحليل‌مع‌الاتحاد، فهكذا حال الماهية والوجود اذا قيل : ان الوجود من عوارضها .

اذا تقررهذا الكلام ، فنقول : لولم‌يكن للوجود صورة فی‌الاعيان لم‌يكن عروضه للماهية هذا النحو الذى ذكرنا ، بل‌كان‌كسائرالانتزاعيات التى يلحق الماهية بعد ثبوتها و تقررها ، فاذن يجب ان يكون الوجود شيئاً يوجد به الماهية ويتحدمعه‌وجوداً مع مغايرتها اياه معنى و مفهوماً فی‌ظرف التحليل ، تأمل فيه . انتهى .

واقول : فيه نظر اما اولاً ـ فلانالانسلم ان عروض الفصل[1] للجنس

١ـ هذا الكلام منه دليل على عدم تعمقه وغوره فی‌المعقـولات ، لان‌عروض الفصل للجنس بعد ماكان الجنس زائداً و خارجاً عـن ذات الفصل وكذا فى جانب الجنس لخلوه مفهومـاً عن الفصل و تحصله به بعد لحوق‌الفصل لاينبغى للمحصّل الشك فی‌كون كل واحد من‌الجنس والفصل‌من‌العوارض التحليلية للآخر، لان‌ظرف العروض فی‌العوارض الكلية الذهن بلاملاحظة الوجود والملاك فی‌كون العارض،عارض المهيه عروض العارض للمعروض بلاملاحظة الوجود وليس الوجود شرطاً للعروض‌بمعنى لوجاز انفكاك الماهية عن‌كافة الوجودات‌كانت معروضةللعارض ـجلالـ

و التشخص للنوع، عروض للماهية، فان العارض للماهية يجب ان يكون تلك الماهية متصفة بها فی حد ذاتها ، سواء كان فی الخارج اوفی الذهن، كالزوجية للاربعة مثلاً، ولاشك ان الجنس كالحيوان مثلاً ليس متصفاً بالناطق فی حدذاتها والالماكان الحيوان غير ناطق ولما امكن تحقق الحيوان فی الخارج والذهن بدون الناطق، كماهوشأن عوارض الماهية.

واما ثانياً ــ فلانا سلمنا ان عروض الوجود للماهية عروض تحليلی مع الاتحاد بينهما فی الخارج، لكن لانسلم ان الوجود لولم يكن له صورة فی الأعيان لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذی ذكرنا ، لمامرّ ان ذلك يتصور ايضاً بكون الماهية موجودة والوجود امراً اعتبارياً، فتذكر.

واما ثالثاً ــ فلان ظاهر سياق كلامه ، مشعر علی انه جعل الوجود بالنسبة الی الماهية من عوارض الماهية حيث مثله بالجنس والفصل وجعل الفصل له من عوارض الماهية ، و ذلك مناف لمادعاه من كون الوجود ذاصورة حقيقية فی الاعيان ، لماتقرر فی موضعه و أعترف به هذا المحقق ايضاً[1] ان عوارض الماهية امور انتزاعية اعتبارية ، لاتأصّل لها اصلاً.

والحاصل ان كلام هذا الحبر العلام فی هذا المقام لايخلوعن الاضطراب، كما لايخفی علی اولی الالباب ، و لعل قوله فی آخر الدليل ، فتأمل فيه، اشارة الی ما فيه . هذا آخر الكلام فيما افاده المحقق صدرالافاضل فی الكتب والرسائل .

---

۱ ــ مؤلف در مغالطهٔ عجيب واقع شده است؛ عوارض ماهيت امور اعتباری ولی وجود مطلقا از عوارض ماهيت نيست و فقط بحسب حمل اولی ماهيت معروض ولاحق برآن ، مفهوم وجودست و درحاق واقع ماهيت تحقيق ندارد و تحقق اختصاص بوجود دارد و جعل از آنجهت بماهيات تعلق نمی‌گيرد كه بالذات داخل در عالم تحقق نميشوند.

فبقی القول فیما افاده الفاضل الممتحن مولانا میرزاحسن فی زواهر الحکم لاثبات تأصل الوجود ، فأقول :

اکمال مقال بتحقیق حال

قال المحقق المذکور بعد کلام ، ان المعنی المسمّی بالوجود المشترك فی کل موجود اعنی مابه التذوت ، ان لم یکن له حقیقة متأصلة فی الاعیان غیر هذا الذی یعتبره الاذهان ، فذلك بین البطلان ، لأن الانتزاع من شئ لایتأتی الابعد ماهو ثابت متحقق فی نفسه ، فان کان وجد بنفس هذا الانتزاع دار ، او بمثله تسلسل .

فان قیل : الماهیة فی الخارج بحیث ینتزع منها الوجود .

قلنا : تحققها و ثباتها ان کان بهذه الحیثیة ، فهذه هی وجودها دون ذاالمنتزع والا فلاینفع ، ولان معنی واحداً من خارج لایشترك بین مختلفة الالمشترك فی ذات، والاشیاء علی رأیهم امور مختلفة الماهیات، فالموجود المنتزع منه الوجود انما هو واحد من الجملة ، فان کان ذلك هو الواجب استمرّت الممکنات فی العدم وان کان واحدة من هذه ، حرمت الباقیة من الوجود ، وأن تدرجوا الی وحدة المقولة کما یأتی تدایر القول بینها و بین الواجب وبینها و بین فصولها .

ولأن کل ماعدا الوجود فانما هو بالوجود حقیقة متذوتة ، فکیف یحرم نفسه عن ذلك، حتی تنتفی المناسبة الواجبة ، اوکیف یحتاج فی ذلك الی غیره ، فیدور علی نفسه .

فقد اتضح مذهب المتکلمین و وجب ان یکون لاسم الوجود حقیقة متأصّلة العین بنفسها ، فان کانت کثرة مختلفة من کل وجه ، استحال ان یشترك فی معنی واحد یعرضها او ینتزع منها جمیعاً ، لماتقدم ایضاً.

ولان هذه الحقایق ان کانت هی التی بها الاشیاء ذوات متأصلة دون

عارضهاکانت هذه هی وجودات دونه وکان الوجود مختلف المعنی بتمام الحقیقة لاواحداً مطرداً ، وانکان العارض هو ذلك دونها ، فاذ لایصدق علیها فی حاق ذواتها، استحال ان یصدق علیها الاشتقاقاً لامتناع تواطؤ المتغایرین صدقاً ، فلیس هی اذن وجودات ، بل انکان ولابد فموجودات کسایر الماهیات ، وانکان ذلك العارض والمعروض جمیعاً بالاشتراك ، کان مابه الذات والاثر مشترکاً بینها وکان هوالوجود دونهما او بالترکیب ، فقد سبق ان لاترکیب فی الوجود، فهذا الرأی ینقض آخره اوله ، لان هذه المختلفة ، انکان بها انفسها التذوت والاثر کمایقتضی کونها وجودات، کان معنی الوجود ذاتیاً لها لاعرضیاً ، وان لم یکن بها ذلك کما یقتضی عرضیة الصدق ، لم یکن هی وجودات .

فقد زهق الباطل المظنون علی الحکماء ایضاً وجاء الحق ، ان اسم الوجود، یدل ضرورة علی حقیقة متأصله بنفسها متحققة واحدة بمحضها مقدسة عن ان یتکثر بصرفها ، و قداجتنیت باکورة قبل اوان ینعه رمحه ، ابانه ، انه هوالواجب الوجود المحتاج الیه کل موجود ، واستبان انه هوالوجود الذی به الاشیاء کلها حقایق متذوتة و ذوات متشتتة واعیان متحققة و موجودات متأصلة بان یفعله و یعطیها ، و معدومات باطلة واسماء عاطلة، بان یکف عنها و یرد بها .

ولیس یجوز ذلك بان یعرضها فیدور او یتحدمعها فیبور ، ولابان یعرضه فیکون محلاً لکل وارد و ینبسط فیها ، فیکون حالاً علی کل شارد . فمن البیّن الذی لاینبغی ان یشك فیه قلیل نباهة بل لایحتاج الی التشفیف من بلغ مدی الفهاهة ، ان الحقیقة المتأصله بالذات التی هی مذوت الذوات ، لایکون متشتتة فی هویات اعدام ولامتفقة فی بنیات اجسام ولامتقبلة مع اعراض و جواهر ولا منصوبة صوب ماهیات دوائر .

و من اغرب الغرائب ان لوبشّر احدهم انه ممسوخ الی صورة حیوان

عظیم ، «ظل وجهه مسوداً[1] وهو کظیم» اوقیل لاحدهم انه یمازج ذی و یلدهی‌نه « یتواری من القوم من سوء[2] ما بشّر به » ولکنهم یضربون لله الامثال ، و یرضون له بکل امر محال .

فقد نقضت مقاله ارذال الصوفیة ایضاً و همجهم و دهضت دعوی دلایلهم وحججهم» ثم قال : اذقداتضح ان الـوجود ای مشیّئ الأشیاء ومذوت الذوات، هوحقیقة متأصلة الذات ، و انها واحدةعن الکثرات، فاعلم انه لیس هیهنا مفهوم آخر للوجود سوی هذه الحقیقة،لان التشیّؤ والتذوت ان کانت بهذه،کانت هی الوجود دونه ، وان کان بهذا،کان هو دونها ، فالوجود المطلق الذی یستولی علی کل شئ و یستوی نسبته الی الاشیاء کلها انما هو هذا الحق المتأصل الذات وحده لاشریك له . . .» الی ان قال : فقولنا ، وجودالممکن ، فان اطلقناه ، فانما هو بمنزلـة قولنا علة الممکن و خالق الخلق ، و ان قابلناه بالعدم ، فانما المرادمنه هوالمعنی المصدری ، لانه موجود بان یفعل و معدوم بان یکف عنه، ولیس هذا المعنی المصدری یجوزان یشترك بین الحقیقة المتأصلة و بین الممکن ، لان شرکة العرض یقتضی شرکة الذات الممتنعة فی الوجود، فعلی الأول لاشرکة بینهما اصلاً حتی فی لفظ الوجود فضلاً عن معناه، و علی الثانی انما هی فی اللفظ وحده لافی مسمّاه ، اذلاوجود للممکن قبل ان یصدر عن فاعله ، و لیس یوجب صدر فوجد مرتباً او مغایرة، والاکان صادراً وهو بعد معدوم ، فانما وجوده هو نفس صدوره ، واما مبدؤه فانما هو موجود بانه ، هو وان نفسه وجود ، وانی یشترکان بغیر لفظ . . . » انتهی ملخص کلامه ، زید فی اکرامه ، وانما نقلناه بتمامه لمافیه من امهات الفوائد المتینة وآباء الفرائد الثمینة ، و لکـن عندی

---

۱ ــ س۴۳ ی۱۶ و س۱۶ ی۶۰. ۲ــ س۱۶ ی۶۱.

لعدم الحیطة علی حقیقة المرام ، فیه کلام :

اما اولاً ـ فلان قوله : الانتزاع من شئ لایتأتی البتة الا بعد ماهو ثابت متحقق فی نفسه ، فممنوع ، لکن لانسلم ان وجوده اما بنفس هذا الانتزاع او بمثله لیدور اویتسلسل ، بل وجوده امـر ینتزع عنه بسبب تأثیر الفاعل فیه و ایجاده ایاه وجعله له بالجعل البسیط،کما حقق ذلك المحقق الدوانی وغیره من تلامذته و قدسبق مثل ذلك فی مبحث الوجود الذهنی ، فتذکر .

واما ثانیاً ـ فلان قوله:ان معنی واحداً عارضاً لایشترك بین مختلفة الا لمشترك فی ذات ممنوع ، الاتری ان من قال باعتباریة الوجود یقول باشتراك الوجود بین الواجب و الممکن المختلفین فی الحقیقة ، غـایة مافی الباب ان یکون امراً واحداً اذا انتزع من امرین من حاق ذاتهما و نفس حقیقتهما یجب ان یکون هناك امر ذاتی مشترك ، ولانسلّم ان الوجود فی الممکن ینتزع من ذاته بذاته،کیف وهو فی موجودیته یحتاج الی علته .

و اما ثالثاً ـ فلان قوله:کل ماعدا الوجود فهو بـالوجود حقیقة متذوتة . . . ممنوع کمامر مثل ذلك ، فان تذوت الماهیة و تحصلها ، انما هو بتأثیر الفاعل لابالوجود ، و یعلم من ظاهر کلامه سابقاً ولاحقاً، انه جعل الوجود و ما به الوجود اعنی الموجودیة و سبب الموجودیة امراً واحداً ، وساق الکلام ، وقد نقلنا الفرق بینهما فی کـلام احسن المدققین ، زید حسنه و بهائه .

و من هذا ظهر مافی قوله : فان کانت کثرة مختلفة من وجه استحال ان یشترك فی معنی واحد . . . الی آخره فتأمل ، وکذا مافی قوله : لامتناع تواطؤ المتغایرین صدقاً . لأن هذین الدلیلین مع ماسیأتی عنده

ناهضون على ابطال مذهب الحكماء .

فاقول : ان اراد بالحكماء المشائين ، فلايرد عليهم ذلك الابحاث، لانهم يقولون ان الوجود المطلق ، ذاحصص عارضة للممكن ، والوجود القائم بالذات اعنى الواجب ، ولاشك ان تغاير الحصة مع المطلق تغاير اعتبارى ، فلايقولون بان للوجود افراد حقيقية مختلفة ، فلهم منع هاتين المقدمتين فى هذين الدليلين ، و قبول عرضيّة الصدق و منع لزوم عدم كون افراد الوجود وجودات لعدم كون التذوت والتحصل بالوجود فى الدليل الثانى .

و ان اراد من الحكماء الإشراقيين و قدنقلنا مذهبهم ، فيرد عليه، انهم لايقولون باختلاف الوجودات الخاصة من كل وجه ، بل يقولون باتحادها من وجه و اختلافها من وجه، كمامر ، فتأمل .

وان اراد مذهباً آخر ، فالحق معه .

واما رابعاً ـ فلما سيحقق فى ضمن تحقيق مذهب الصوفية، فانتظر.

و اما خامساً ـ فلان حاصل ماذهب اليه هذا المحقق ، ان الوجود المطلق و هو مشيّئ الاشياء و مذوت الذوات ، هو الواجب ، و الممكن موجود اى معلول للوجود ، فوجوده عبارة عن علة الممكن و موجد الممكن او هو موجود بالمعنى المصدرى ، و هو فعل الممكن ، اى مفعوليته ، ولاافهم حقيقة مرامه ؛ فان وجود الممكن انكان عبارة عن علة الممكن ، لماكان فرق بين موجودية الشئ و ما به موجوديته ، وقد مر الفرق .

و اما سادساً ـ فلأنا لانجد بالضرورة فرقاً بين قولنا : زيد موجود، عند الاطلاق ، و بين قولنا : زيد موجود ، ليس بمعدوم ، و نحكم بالضرورة الاولية ، بان الوجود المستعمل فى المقامين بمعنى واحد.

و اما سابعاً ــ فلأن بديهة العقل حاكمة بان الوجود مشترك معنوى بين الاشياء ، و على ماحققه هذا المحقق لم‌يكن الوجود بـكلامعنييه مشتركاً معنوياً بين زيد وعمرو والواجب تعالى ، مثلاً.

واما ثامناً ــ فلأن‌وجود زيد اما بمعنى علة زيد ، او بمعنى صدور زيد عن علته عند هذا المحقق ، واذاكان‌كذلك لم‌يكن الوجود بشئ من معنييه بديهياً ، مع ان العقل و النقل من ذوى العقل يشهدان ببديهة الوجود ، وليت شعرى ماالوجود الذى هو بديهى على هذا التقرير ، الا ان يدعى بديهة صدور زيد عن‌العلة لبديهة امكانه على ماقيل : ان وجود الواجب فطرى جبلى « فطرةالله التى فطرالناس[1] عليها».

و اما تاسعاً ــ فلأن هذا المحقق ، صرح فى مبحث الجعل من‌كتابه المذكور بان وجود الممكن بالمعنى الأول و هو الحقيقة المتأصلة العين انما هو جاعل غير مجعول .

و اما الثانى ــ و هوالمصدرى فذاك هو الذى يشمله الجعل ، لكن تبعاً ، و ذلك لان الجاعل مالم يفعل شيئاً لم‌يكن ماهية ولاصدور ماهية، ولايجوزان يفعل اولاً صدور الماهية ثم به او بغيره الماهية ليكـون للصدور لاالى نهاية ، بل انما يفعل الشئ فبان فعل هذا تحقق هو،واذا تحقق ، صدق انه صدر ، فصدوره انما يجعل بالعرض . انتهى .

فالمجعول عنده هو ماهية الممكن ، فيكون المتأصل هوالماهية و الوجود امراً اعتبارياً مصدرياً ، و موجوديّته انما هو بالإنتساب الى الجاعل و الصدور عنه ، و هذا معنى حق[2].

۱ــ س۳۰ ی۲۹ .

۲ ــ هذا من الاباطيل التى لاينبغى حمل مذهب المتأله عليها ولأنه قول بالاصلين مع ان اثر الشئ لايباينه وان الصادر من الحق‌هوالوجود ←

واما ان للوجود معنى آخر وهو علة الممكن مما لانفهم معناه ، فلانه لايخلو اما ان ذات العلة من حيث ذاته علة وجود زيد، لزم ان يكون زيد موجوداً ازلاً وابداً ، اذلانعنى بالموجود الا ماله وجود ، ولاشك ان لزيد وجوداً ازلاً و ابداً ، و هوذات الواجب الوجود حينئذ ، واما ان وجود زيد هوذات العلة مع وصف العلية ، ففيه ان هذا الوصف الاضافى انما يتحقق اذاتحقق وصف المعلولية لزيد ، و وصف المعلولية لزيد انما يتحقق اذا تحقق ذات زيد ، فلايجوزان يكون ذلك وجوداً له. ولا يمكن ان يقال : ان ذات الواجب ، وجود"لزيد بشرط[1] صدوره عنه، لان الصدور ايضاً فرع وجودالماهية و مجعول بجعلها بالعرض ، كما اعترف به .

ولولابعض كلماته ، لكان حمل مذهبه على مذهب ذوق المتألهين، احسن توجيهاته .

الهديّة الثانية

فى تحقيق مذهب صدرالمحققين و ساير الحكماء الاشراقيين ان للوجود حقيقة بسيطة منبسطة على قوابل الماهيات ، ولها افراد ، منها حقيقة الواجب ، و منها الوجودات الخاصة الامكانية ، والتفاوت بينها بالوجوب والامكان والشدة و الضعف و غيرها .

→
العام المطلق المنسبط العرى عن الماهية وان الآثار هى الوجودات المقيدة التى لاتغاير المطلق الابالاطلاق والتقييد.

١ - و القائل صرّح بانالانتساب فىالمقام منالمقولات و انادنى المناسبةكافية للانتساب وقدمثل بالماء المشمش واللابن و لهذالايرد عليه هذه المؤخذات التى هى اوهن من بيت العنكبوت .

وقد ذکرنا ان هذا المحقق قداول قول من قال: انهذهالوجودات الخاصة اطوار للواجبی الی قوله و مختاره ، و قد اسلفنا الأدلـة التی استوثق بها فی اثبات تأصل الوجود و بطلان رأی الصوفیة القائلین‌بان الواجب هوالوجود المطلق ، فهو لایقول بان الساری فی الوجودات الخاصة هو الواجب، ولاکذلك مانقلنامن‌کلام الاستاد الالهیّ،ضوعف قدره ، مع ان هذین الفاضلین بقولان بان العلیة عبارة عن تطور العلة بطور المعلول ، و هذا هو مقالة الصوفیة القائلین بانبساط الوجـود الواجبی فی الکل .

لکن عندی فی مذهب المحقق صدرالافاضل[1] نظر ، لم اقدر علی دفعه ، و هو انالوجود المطلق بعد اثبات تأصله و تحققه ، نقول ، ان هذا الوجود لایجوز ان یکون غیر متعین فی‌حدذاته[2]بالبرهان‌وباعتراف هذا المحقق ، ولاحد له ولارسم‌له ، لانه صرف الوجود الخارجی و

---

۱ ــ و لعمری ان منشأه عدم التدرّب فی‌کلماته و مشربه الذی هو اوثق المسالك .

۲ ــ تعین و عدم تعین دارای معانی مختلفه است تارة نقــول ان الماهیة غیر متعینةای‌مبهمة تحتاج الی‌الوجود فی‌التعین‌ای‌فی‌التشخص و رفع‌الابهام .ولی‌عدم‌تعین‌درحقیقت‌وجود بمعنای نهایت و غایت صرافت و عدم مخالطت آن باغیر است ، اگرچه آن غیر اسماء و صفات وفیض اقدس وفیض مقدس وصورعلمیه باشد تاچه‌رسدبماهیات وحدود عدمیه لذا امیر اهل عرفان فرمود : کمال التوحید نفی الصفات عنه . لذا آن حقیقت بل‌که حقیقة الحقایق نه معلوم بعلم حصولی است نه حضوری نه در واحدیت و نه در احدیت بتمام ذات مشاهده شود الابفناءالشاهد فی المشهود آنهم بقدر نصیب«کس ندانست‌که منزلگه آن یارکجاست‌ــ آنقدرهست‌که بانگ جرسی میآید ــ

صرف الوجود الخارجی لایتصور ، والا لزم الانقلاب .

اولأن عین الشئ الخارجی لایصیر موجودة فی‌الذهن ، بل‌المتصور منه هو ماهیته ، ولاماهیة للوجود ، والالکان اماوجوداً، اوغیروجود، وعلی الاول یلزم ان یکون الشئ علة لتحصل نفسه ، و علی الثانی،یلزم ان یکون الوجود غیر نفسه ، لان المرکب من الداخل والخارج خارج، و ان یکون تلك الماهیة متحصلة بالوجود ، کما ان الوجود ایضاً متحصل بتلك الماهیة،کما هو شأن الافراد المندرجة تحت ماهیة کلیة .

او لان الوجود عبارة عن نفس‌کون ذلك الشئ ، لاهو وغیره.

[فی انه‌لاحد للوجود ولارسم]

و الحاصل ان بعد ملاحظة معنی الوجود ، یحکم العقل ببساطته ، فلاحدله ولارسم له ولا جنس‌له ولا فصل‌له ، ولاهو جنس او فصل او نوع لشئ آخر ، بل متعین[1] فی حدذاته موجود بنفسه لابوجود غیره، کما سیجئ ان‌شاءالله .

ولا علة له ، والالزم تقدم الشئ علی نفسه، ولزم ان‌یکون‌الواجب، تعالی، ایضاً معلولاً، تعالی عن ذلك علواًکبیراً. اذلوکان‌شئ علةللوجود المطلق المتحقق فی ضمن الواجب ، تعالی ، ایضاً ، بل ذلك الوجودهو حقیقةالـواجب بشرط عدم التعینات الامکانیة ،کما یظهر من‌کلامه ، لکان الوجود المطلق متحققاً فی‌ضمن تلك العلة ایضاً ، فیلزم المحذوران المذکوران .

وهذاماافاد الشیخ‌فی‌الهیات‌الشفاء: «ان‌المبدءلیس‌مبدءاًللموجودکله،

۱ــ هذا التعین بمعنی التشخص غیرالتعین بمعنا المخالطةمع‌الغیر مردم اندرحسرت فهم درست .

ولوكان مبدء للموجودكله ، لكان مبدء لنفسه ، بل الموجود كله لامبدء له ، انما المبدء للموجود المعلول، فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود». انتهی .

واورد عليه صدر المحققين فی كتبه : ان المبدء اذاكان مبدء لبعض الموجود ، يصدق عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود ، والمبدء ايضاً وان كان موجوداً مفيداً ، فيصدق عليه انه الموجود بما هو موجود ، لأن المطلق صادق على المقيد ، لست اقول صادق عليه بوصف الاطلاق، بل مع قطع النظر عن ذلك . انتهی .

ولی فيه نظر ، اذلاشك ان المبدء لطبيعة الموجود بما هو موجود، يجب ان يكون مبدء لجميع افراده ،والا لكان مبدء لطبيعة الموجود من حيث كونه فی ضمن خصوص ذلك الفرد ، لابما هو موجود، وذلك ظاهر حيث ان الوجود شخص واحد متشخص بذاته لاعلة له ، ولا نعنی بالواجب الا موجود بلاعلة . فلوكان الواجب فرداً منه لتعدد الواجب، وهو محال ببرهان التوحيد .

و التحقيق انه اذا ثبت تأصل الوجودوكونه حقيقة بسيطة منبسطة، ثبت كونه واجباً ، فيلزم القول بمقالة الصوفية ، و لعله لهذا تنحی عنه الاستادالمحقق ، ادام الله ايام افاداته ، الی ان الساری هو الوجـود المعلول للواجب ، ولم يجعل للوجود حقيقة بسيطة منبسطة فی الواجب[1] والممكن .

---

۱ ـ ولكن الساری فی الواجب و الممكن هو اصل الوجـود الغير المتعين بالوجوب والامكان و هذا من المطالب التی لايدركه المؤلف ولا يبلغ اليها فلسفته چه آنكه بنابروحدت اطلاقی اصـل حقيقت نتوان گفت مرتبه‌ئی از آن واحد شخصی واجب و مرتبه‌ئی ممكن است چه‌آنكه ←

اولان اتحاد حقيقة الواجب و حقيقة الممكن ، وانكان بينهماتغاير بحسب المراتب و التقدم والتأخر و الوجوب والامكان ، مما لايحسن القول به . لكن عندی فيما قال به الاستاد ، مدظله العالی ، مدالايام والليالی ، نظرناش عن قصور الفكر عن الترقی الی اوج مقصوده،وهو ان حقيقة الوجود فی الواجبی و الوجود فیالممكن ، اما امر واحـد بالذات ، و التغاير انما هو بالوجوب والامكان ، او امرين مختلفين بالذات ، والاول هو مذهب صدرالحكماء ، و علی الثانی ، يلزم انيكون انوجود مقولاً علی الوجودين بالاشتراك اللفظی ، و هو مما يتحاشی عنه الاستاد ، بلغه الله ، تعالی ، اعلی معارج المراد ، هذا ما وصلاليه فهمی بعد تسييل دموعی و هو لايغنی عن جوع غيری حيث لايغنیعن جوعی .

كلام آخر مع صدرالاعلام

و اعلم : ان صدر المحققين ، لما رأی ان ماذكرنـا مـن الفساد[1] المستلزم لكون حقيقة الوجود بعد تأصله واجب الوجود ، و ينثلم بـه اساس مذهبه من ان الواجب فرد منه ، لاهو نفسه ، رام فیكتبه الرد

←

اصل حقيقت بلحاظ اطلاق و ملاحظهٔ آنكـه وحدت اطـلاقی مساوق وحدت شخصيه است اوسع از واجب و ممكن است وكمـال التوحيد نفی الصفات عنه شامل صفت وجوب نيز ميشود واحديت ذاتيه بلحاظ اضافه ببطون غير مقام اضافهٔ آن بظهور استكه از آن اسماء و صفات از ناحيهٔ مفاتيح غيب ظاهر ميشوند ــجلالــ

۱ ــ اعنی لزوم تقدم الشیء علینفسه تقديركون حقيقة الوجودالمطلق معلولاً. منه .

علی ذلك الدلیل بان الدور الذی یستلزمه الفرض المذکور ، دور غیر مستحیل ، اذالدور المستحیل[1] هو توقف الشئ علی نفسه علی مایتوقف هوبعینه علی ذلك الشئ، لاستلزامه کون شئ واحد بعینه سابقاًعلی نفسه. واما الشئ الواحد بالعموم ، فذلك الدور و ذلك التقدم له علی نفسه، غیر مستحیلان فیه ، اذالوحدة المعتبرة فی جانب الموضوع هی الوحدة الشخصیة لاغیر ، والا فلااستحالة فی صدق المتقابلین علی موضوع یکون وحدته وحدة بالمعنی لابالعدد ، اولاتری ان قولك : ان الحیوان یتوقف علی المنی، والمنی یتوقف علی الحیوان، وقولك: ان الدجاجة من البیض ، و البیض من الدجاجة ، لیسا بدور الا فی اللفظ ، وکذاقولك ان الحیوان یتوقف علی الحیوان ، لکونه متوقفاً علی المنی المتوقف علیه، لیس یوجب توقف حیوان بعینه علی نفسه ، لاختلاف الحیثیة » انتهی کلامه فی تعلیقاته علی الشفاء .

و اورد علیه بعض المحققین : بان کون الطبیعة فی ضمن فرد متقدماً علی نفسها فی ضمن فرد آخر ، انما یصح فی الإعداد ، لافی الایجاد،فان الطبیعة یجوزان یکون فی ضمن فرد معدة لحصولها فی ضمن فرد آخر، ولایجوزان یکون فی ضمن فرد موجدة لنفسها فی ضمن فردآخر، فان ایجاد الطبیعة هو جعلها واقعة فی متن الاعیان ، فاذا وقعت هی فی نفس الواقع لایجوزان یجعل نفسها مرة اخری فیها .

---

۱ ـ واقعاً مؤلف اعجاز فرموده است ، آنچه د رمقام دور مستحیل یا غیر مستحیل ورد بربرخی از اعلام از مردم نواحی فارس گفته است مراد اطلاق مفهومی و طبیعت ذهنی است ، نه اطلاق باصطلاح عرفاکه متشخص بالذات و جزئی حقیقی و مطلق وکلی انبساطیست ـ از این حسن تاآن حسن ، صدگزرسن ـ

و بعبارة اخری لایجوزان یکون وقوعها فی نفس الاعیان متقدماً علی وقوعها فی نفس الاعیان ، لکن یجوز حینئذ ای اذاوقعت فی نفس الواقع فی ضمن فردان یصیر معدة لحصول نفسها فی ضمن فرد آخر. انتهی ما افاده و نعم ما اجاده.

والحاصل ان الدور المذکور فی شبهة البیضة و الدجاجة غیر مستحیل، لکون التقدم والتأخر بالإعداد ، بخلاف ما نحن فیه ، لأن الموجود من حیث هوهو مع قطع النظر عن الفرد ، اذاکان له مبدء، یلزم تقدم الشئ علی نفسه بالضرورة اذلابدّ انیکون ذلك المبدء ایضاً موجوداً فاما انیکون عین الموجود من حیث هوهو،اویکون الموجود من حیث هو حاصلاً فیه ـ اذا الموجود بدون هذا المعنی غیرمتصور ـ وعلی التقدیرین یلزم المذکور ، فهنا التقدم والتأخّر بحسب اصل الطبیعة نفسها ، وفی المثال المذکور تقدم الطبیعة باعتبار فرد وتأخره باعتبار آخرکما حققه بعض المدققین، احسن الله مآله فی حواشیه علی الشفاء. والمحصول : ان الطبیعة البسیطة المنبسطة ، اذا ثبت تأصله، ثبت[1] وجوبه ، و انتقض رأی هذا المحقق الصدر،کما هو ظاهر ظهور البدر.

الهدیّة الثالثة

فی مذهب[2] ذوق المتألهین وما اورد علی ذلك المذهب

واعلم : انه اعترض علیه بوجوه : الاول ـ ان الموجب الموجد

۱ـ ولکن الواجب اعم من الواجب بالضرورة الأزلیة کما هوکذلك فی اصل حقیقت الوجود باعتبارکونه مبدء العالم والواجب بالضرورة الغیر الازلیّة کالوجود المنبسط باعتبار ظهوره علی الهیاکل الممکنة.

۲ ـ دلیل قوی بررد ذوق التألّه مخترع دوانی و امثال او بطلان ←

للشئ غیر انیته التی بها یصیر موجوداً ، فـان انیة الشئ لایوجبه ولا یوجده ، و هذا یرد علی ماذهب الیه المحقق میرزاحسن،عامله‌الله بالوجه الاحسن ، ایضا .

الثانی ــ ان النسبة فرع تحقق المتنسبین ، فکیف یکون التحقق بالنسبة والارتباط ، الی الواجب الحق ؟

الثالث ــ انه لوکان الموجب الموجد هو بعینه ماصار به موجوداً، لزم ان‌یکون امراً واحداً بعینه موجباً و غیر موجب لشئ بعینه ، فیختل مابیّن ان الفاعل لایکون قابلاً لأثره .

واجیب عن هذه الوجوه الثلاثة : بأنه لابُدّ ان‌یکون للواجب نسبة واحدة الی جمیع معلولاته ، والالاختلفت الجهات و الحیثیات فی‌ذاته، تعالی ، و هو ممتنع ممنوع .

قال الشیخ العلامة الشیرازی فی شرح الاشراق: ومما یجب ان‌تعلمه، انه لایجوزان یلحق للواجب اضافات[1] مختلفة یوجب اختلاف حیثیات فیه ، بل اضافة واحدة هی المبدئیة تصحح جمیع الاضافات کالرازقیة و الخالقیة و غیرهما .

→

قول بدو اصل است چون ادلهٔ هریك از قائلان باصالت وجود و یـا اصالت ماهیت قول به تفصیل را ردمی‌نماید و در عقلیات تخصیص جائز نیست واگر قول باصالت ماهیت در یك‌جا مستلزم محال شد در همه‌جا محال است دوانی و امثال او با همه دقت نظر بمتکلم اشبه و الصق‌اند تا بحکیم علاوه براین، سنخ ماهیت باعتبار آنکه بالذات نسبت بوجود و عدم متساوی الذات است بـدون واسطه در عـروض متصف بوجود نمیشود آنهم وجود بالعرض وبالمجاز ــجلال‌ــ

۱ــ این عبارات را علامه از شیخ اعظم مؤلف حکمت اشراق نقل کرده است گویا عبارات را ازکتاب مطارحات آورده است .

واذا عرفت هذا فنقول : لاشك ان للواجب نسبة المبدئية الى الممكن ، و عند تدقيق النظر يظهران له نسبة الوجود ايضاً لدليل لاح له فيجب ان يكون النسبتين واحدة . بل نقول ، انا حققنا ان افادة الفاعل انما هى نفس ذات المعلول مرتبطاً لذاته ، تعالى ، لامبائناً لذاته بالمرة، والالم يجزان يكون مبدء لانتزاع الوجود عنه ، فيكون نسبة الايجاد هى نسبة الوجود ، فلايلزم كونه ، تعالى ، موجباً لشئ و غير موجب له، و يكون انية الشئ هى موجده ولايكون النسبة متأخرة عن الطرفين، فان وجود الشئ انما هوبعين الارتباط الى الحق ، لاانه وجد فارتبط الى الحق ولاانه ارتبط فوجد ، بل الوجود انما هو بالارتباط .

فقوله : ان النسبة فرع تحقق الطرفين، ممنوع، بل نقول بالاستلزام الذى حققه المحقق الدوانى . انتهى كلامه ملخصاً.

ومبناه كماترى : على انه ، تعالى، نسبة الانية والوجود الى معلوله، كما ان له نسبة المبدئية اليه ، فيكونان متحدين ، والنسبة الاولى غير مسلمة وغاية الامر ان الواجب ، افاد المعلول بحيث ينتزع منه الوجود، لانه انيّة المعلول .

[الاستدلال على ذوق المتألهين]

واستدل هذا المجيب على هذه النسبة الممنوعة واثبات ان موجودية الممكن بالانتساب الى الواجب ، بان كل ممكن سواءكان وجوداً او ماهية، ليس فى حدذاته بذاته موجوداً، يعنى ليس مصداق موجوديته ومنشأ انتزاع وجوده نفس ذاته ، والا لكان واجباً بالذات ، فاذا وجد فقدصار مبدءاً لانتزاع الوجود بعد مالم يكن فى نفسه كذلك ، وليس هذه الصيرورة الا تغيراً عماكان عليه فى نفسه بالضرورة ، وكما انه لابدّ فى كل تغير من مابه التغير وفاعل له ، وكما يحتاج كل ممكن علة، كذلك لابد فيه مما

به التغير من ضم ضميمة اليه او ارتباطه بامر آخر ، بالبديهة ، والمكابر منازع مقتضى عقله ، فكل ممكن يحتاج فى الوجود الى ما به التغير ايضاً، وما به التغير لابدان يكون ممالايتغير اصلاً، والا لاحتاج الى امر آخر به يتغير عماكان عليه فى نفسه ، فيلزم التسلسل ، واذا لم يكن متغيراً يكون واجباً ، ولايمكن انيتغير الممكن بانضمامه الى الواجب ، اذا لواجب لايمكن ان ينضمّ الى شئ اصلاً، بل لابدّ انيتغير الممكن بارتباطه اليه ارتباطاً خاصاً لايعرف كنهه، و هو المطلوب .

ثم عبّر عن هذا البرهان بعبارة اقرب ، وقال: ان الممكن المعلول حين الوجود اما ان لايكتسب من الفاعل حيثية مصححة لانتزاع الوجود، او يكتسب ، فان لم يكتسب فقد بقى على ماكان عليه فى نفسه من عدم صلاحيته لانتزاع الوجود عنه ، فما صار موجوداً بعد بالضرورة ، هذا خلف ، وان اكتسب من الفاعل تلك الحيثية على ماصرح به العلامة الدوانى من ان انتزاع الوجود من الممكن باعتبار حيثية مكتسبة من عاتّنه ، فنقول : هذه الحيثية ليس نفس ذاته من حيث هى ، والا لكان واجباً ، فلابّدان يكون غير نفس ذاته ، وعلى تقدير الغيرية اما انيكون امراً عينياً اويكون امراً انتزاعياً ، ولوكان امراً انتزاعياً ، لابدّان يكون نفس امرى بالضرورة ، ولوكان نفس امرى لاحتاجت لنفس امريته الى مبدء موجود عينى ، اذلامعنى للنفس الامرى الا ذلك ، و ذلك المبدء الموجود ليس نفس ذات الممكن من حيث هى ، و الا لكان واجباً بالذات ، ولاذاته من حيثية اعتبارية اخرى ، والا ننقل الكلام اليها حتى يتسلسل و يؤدى ذلك الى كونها غير نفس امرى ، لانا ننقل الكلام الى مجموع تلك الامور الغير المتناهية ، فنقول ليس ذلك المجموع مبدء لانتزاع الموجودية بنفس ذاته من حيث هى لامكانه ، فيحتاج الى امر

آخر ،هذا خلف ، فیجب ان یکون لها مبدء عینی غیر نفس ذات الممکن، اولها مبدء انتزاع عینی غیر ذاته ،و علی التقدیرین، لابدّان یکون ذلك الامر العینی لایکون مبائناً فی الوجود للممکن الموجود کل المبائنة، لان حیثیة انتزاع الوجود او ما هو مبدء تلك الحیثیة، لایمکن ان یباینه بالضرورة، بل لابدّان یکون منضماً الیه او مرتبطاً به، وعلی کلا التقدیرین لایکون ممکناً والانتقل الکلام الیه ، فیتسلسل بل لابدان یکون واجباً، والواجب لاینضم الی الممکن الموجود اصلاً لامتناعه قطعاً، بل لابدّان یکون الممکن الموجود مرتبطاً به ارتباطاً لابطریق الحالیة اوالمحلیة لامتناعهما فی الواجب علی مابیّن فی موضعه ، بل ارتباطاً خاصاً واتتساباً مخصوصاً لایعرف کنهه ، و یکون ارتباطه بهـا حیثیة مصححة لانتزاع الوجود مکتسبة من موجده و فاعله ، انتهی .

وفیه نظر اما اولاً لجواز ان یکون الحیثیة المصححة لانتزاع الوجود هو حیثیة مکتسبة من الفاعل و هی حیثیة مبدئیة الآثار الذی اکتسبه من تأثیر الفاعل فیه و ایجاده له او حیثیة اخری ، و تلك الحیثیة امـر اعتباری منشأ انتزاعه ذات الممکن باعتبار حیثیة اخری انتزاعیة ، ولا یلزم التسلسل، لانقطاعه بانقطاع الاعتبار لما مرمنا تحقیق جواز التسلسل فی الامور النفس الامریة و لایلزم التأدیة الی کونها غیر نفس امری اذلم ینحقق تلك الامور الغیر المتناهیة حتی ینقل الیها الکلام ، و یقال ان ذلك المجموع اما مبدء لانتزاع الوجود بنفس ذاته املا ، هذا مع انا لنا ان نقول مقالة المحقق الدوانی فی حواشیه بقوله : والتحقیق کمـا عرفت ان الوجود مما ینتزعه العقل و یصفها به و مصداق ذلك الوصف هو عین الماهیة ، انتهی . فلیس فی الممکنات شئ یوجد فیه الوجود و الموجودیة و راء نفس الذات الواقعة کالانسانیة والفرسیة .

فان قیل: لاریب فی ان مصداق الوجود لو کان نفس الماهیة لکان واجباً.

قلنا : قداعترف هذا المستدل فی بعض کلماته بان الملازمة ممنوعة، فان الواجب مالایکون فی کونه مصداقا للوجود محتاجاً الی علة ، و یجوز ان لا یحتاج شیء فی کونه مصداقاً للوجود الی امر آخر و ان احتاج الی علة والعلة جعلها مصداقا بنفسه للوجود ، هذا و ان کان کلاماً جدلیاً، لکنه مما یمکن القول به فی مقام نقض الدلیل ، لان هذا المحقق قد صرح بان الممکن منشأ لانتزاع الوجود لابنفس ذاته بل من حیثیة مکتسبة من جاعله ، و البدیهة یحکم بذلك ایضاً ، فالانصاف ان یسلك فی المنع الطریقة السابقة .

واما ثانیاً ــ فلان هذا الارتباط الذی هو حیثیة مکتسبة مصححة لانتزاع الوجود عن الممکن ، اما امر اعتباری او امر عینی، ولایجوز ان یکون امراً اعتباریاً بعین الدلیل المذکور فی کلامه ، فلابد ان یکون اما امراً عینیاً ، او امر نفس امری له مبدء عینی بعین ما افاده ، وذلك الامر العینی علی التقدیرین لایکون واجباً ، لان الارتباط حیثیة بین الواجب و الممکن ، ولأنه حیثیة مکتسبة من الواجب بل هو ممکن موجود بالارتباط الی الواجب ، فیکون للارتباط علی تقدیر کونه امراً عینیاً او لمبدء انتزاعه علی تقدیر کونه امراً نفس امری ارتباطاً اخری ، و ننقل الکلام الی هذا الارتباط الآخر و ننقل الکلام الی مجموع الارتباطات، فیلزم ان لایکون هناك ارتباط مصحح للموجودیة . ولایرد ذلك علی من قال ، بان الوجود امر اعتباری و حیثیة انتزاعه من الماهیة ایضاً امر اعتباری ، کما لایخفی .

واما ثالثا ــ فلم لایجوز ان یکون حیثیة انتزاع الوجود عن الماهیة، هی اتحادها مع الوجود ، بان یکون الوجود متأصلاً والماهیة منتزعة و یکون الموجودیة باتحادها مع حصة من الوجود المطلق کما یقوله صدر المحققین ، و علیه ابطاله ، و ما اورد علیه[1] من لزوم اتحاد حقیقة

الواجب و الممکن ، قد عرفت جوابه .

او یکون الموجودیة تنزل العلة الی اطــوار الممکنات المختلفة، بدون الحلول و الاتحاد ، لما یقولون انهما فرعان للاثنینیة واذلااثنینیة فلاحلول ولااتحاد .

و اما رابعاً ــ فلأنه صرّح فی‌کلامه هذا بأن حیثیة الإرتباط‌حیثیة مکتسبة من موجده ، ولاریب ان‌هذه الحیثیة هی‌حیثیة الإنیةوالوجود، فکیف یجوز القول بان للواجب نسبة الانیة والوجود بالممکن و هی بعینها نسبة المبدئیة له ، تعالی ، الیه .

فتبین ان حیثیة ایجاد الفاعل لشئ غیر حیثیة وجوده المستفادة من ایجاده‌له . نعم لایرد الوجه الثانی من الوجوه الثلاثة المذکورة ، فانه یمکن ان یقال : لانسلم ان النسبة فرع تحقق الطرفین ، بل‌لم‌لایجوزان یکون تحقق الممکن بعین هذه النسبة والارتباط،کیف ولولاکذلك لما تحقق ممکن موجود،کیف ووجوده بالایجاد والایجاد نسبة فرع‌وجوده.

واما خامساً ـ فلأنا نقول ، ان الحیثیة التی هی منشأانتزاع‌الوجود، امر نفس امری ، و له منشأ عینی غیر ذات الممکن ، واماان‌ذلك‌المبدء، لابدان‌لایکون‌مبائناًفی‌الوجودللممکن الموجود، مقدمة لابینةولامبینة.

قوله : لان حیثیة انتزاع الوجود عن امر اوما هومبدء تلك الحیثیة لایمکن ان‌یباینه فی الوجود الخ .

قلنا : لایخفی ان الارتباط نسبة بین امرین واضافةذات‌جهتین‌ینتزع تلك النسبة من‌کلاالامرین اللذین هما طرفاها، فلم لایجوزان یــکون الواجب فی‌الوجود مبایناً للممکن و ینتزع من الممکن بسبب ارتباط

---

۱ ــ ولایجوز ان‌یکون مراده احــدی هذین المــذهبین لانـّه صرح ببطلانهما ، فعلیه ابطالهما. منه .

بینه و بین الواجب الوجود .

وماقال[1] هذا المستدل فی موضع آخر: من ان الفطرة السلیمة حاکمة بان نفس ذات الممکن المستقل اذالم یکن موجوداً من حیث هی مبدء لانتزاع الوجود و مصداقاً لصدق الموجود به ، لایصیر بمجرد حصول نسبة بینها و بین الامر المباین لها بالکلیة من غیر تغیرفیها مبدءلانتزاعه و مصداقاً لصدقه ، بل لابدّ لصحة انتزاع الوجود عنها من غیر تغیر نفس ذاتها بالضرورة[2] مجرد الادعاء فی محل النزاع الذی لاینفع به لاالبدیهة ولاالبرهان ، کیف و قدادعا مانفاه ارباب الایقان .

ضمیمةٌ فیها تمیمةٌ

و اعلم : ان صدر المحققین فی اسفاره حاول ارتداد هذا المذهب من المتألهة الی مذهب المشاء بان وجودات الاشیاء علی طریقة المتألّهة ایضاً متکثرة ، کالموجودات ، الا ان الموجودات امور حقیقیة والوجودات بعضها حقیقی کوجود الواجب و بعضها انتزاعیة کوجودات الممکنات ، فلافرق بین هذا المذهب و المذهب المشهور الذی علیه الجمهور من المتأخرین القائلین بان وجود الممکنات انتزاعی و وجودالواجب عینی، لانه ، تعالی ، بذاته مصداق حمل الموجود ، بخلاف الممکنات ، الا ان الامر الانتزاعی المسمی بوجود الممکنات یعبر عنه فی هــذه الطریقة بالانتساب او التعلق او الربط او غیر ذلك ، فالقول بان الوجود علــی هذه الطریقة واحد حقیقی شخصی والموجودکلی متعدد دون الطریقة الاخری لاوجه له ظاهراً . . . انتهی کلامه .

واقول : قال المستدل السابق الذکر بعد اثبات ان مصحح انتزاع

---

۱ ــ و ماقال مبتدء،   ۲ــ خبره مجرد الادعاء .

الوجود نسبة بين الممكن والواجب ان تلك النسبة المتحققة بين ذات الممكن و بين الفاعل التى باعتبارها ينتزع منها الوجود ، هل هى نسبة خاصة و تعلق وارتباط مخصوص شبيه بالانضمام بوجه لايكون لذات الممكن باعتبارها هوية مستقلة مبائنة للفاعل كل المبائنة بحيث لايمكن ان يشار اليها اشارة عقلية مستقلة تكون ممتازه فى تلك الاشارة عنه، فيكون موجباً لتغير فى نفس ذاته ، او نسبة بين ذات الممكن المستقل فى الهوية الممتازة فى الاشارة عن غيرها و بين الفاعل المبائن لها على ماهو المشهور المقرر ، فانكانت تلك النسبة هى النسبة المخصوصة بالوجه الذى مرادنا ثبت المطلوب ، فانا ما ادعينا الا ذلك و هوظاهر، وانكانت هى نسبة متحققة بين ذات الممكن والفاعل المبائن لهابالوجه الذى مرآنفاً .

- فاقول : الفطرة السليمة حاكمة بان نفس ذات الممكن (الى آخر ما نقلنا عنه سابقاً) .

فظهر ان المتألهة يقولون بان لاوجود للممكن بالاستقلال سوى ارتباطه الشبيه بالانضمام الموجب لتغير فى ذات الممكن الغير المبائن الذات والوجود لفاعله ، والمشاء و شيعتهم يقولون:انالممكنموجود بالاستقلال مبائن الوجود عن وجود فاعله و ينتزع عنه الوجود منحيثية ارتباطه الى الواجب ، فظهر الفرق و بزع الأمر بنهاية البزوع والظهور، و التوكل على من بيده ازمّة الامور .

ايرادٌ فيه فسادٌ

وقد اورد[1] عليه المدقق الخونسارى « عليه رحمة الملك البارى»

---

۱ ـ مراده من الخوانسارى هوالمحقق المعروف الآقاحسين والد جمال المحققين .

فی تعلیقاته علی الاشارات والشفاء ، بماحاصله : انه لاشك ان لنا مفهوماً بدیهیاً متصوراً، یکون اعرف مـن جمیع التصورات ، فهذا المفهـوم البدیهی ایش هذا ؟ اهوالوجود الحقیقی الذی یقولون انه عین ذات الواجب ، و الممکنات موجودة بعلاقة بینها و بینه ، او هو وجه ، وعلی الاول ، یلزم کون کنه الواجب معلوماً لکل احد ، مع انه لم یقل به احد. وایضاً معلوم ان هذا الامر البدیهی له الاختصاص الناعت بالنسبة الی الممکنات و یکون صفة لها ، فلا یجوزان یکون الوجود الحقیقی الذی هو عین ذات الواجب .

و علی الثانی ، نقول : ان الوجه اذاکان صفة ، لابدان یـکون ذوالوجه ایضاًکذلك و هو باطل . ولوقیل : انه لیس کنهه ولاوجهه ، فثبت ان ماهو الموجودیة باعتباره لیس هو عین ذات الواجب . انتهی.

ولی فیه نظر منشأوه القصور ، لأنانختار الشق الثانی ، و نقول ، ان الاتحاد بین الوجه و ذی الوجه بالذات و تغایرهمابالاعتبارغیرمسلم، بل ، لم لایجوزان یکونا متغایرین بالذات ومتحدین من جهة ، فلایلزم من کون احدهما صفة ، کون الآخر ایضاًکذلك . و ما استدل به علـی ذلك ، من ان ذی الوجه لولم یکن صفة کالوجه لم یکن هذا الوجه وجهاً له اذالوجه لابدمن صدقه علی ذی الوجه والا لکان امراً اجنبیاً عنه، مجال کلام ، اذلعدم الاجنبیة والصدق الحملی یکفی نوع مصحح للوجهیة ومن ربط مصحح للحمل، ولایستدعی ذلك ان یثبت لکل منهماالاحکام الثابتة للآخر الناشیة ذلك من اتحاد هما بحسب الماهیة ، کیف والحمل یقتضی التغایر بحسب الماهیة والاتحاد بحسب الخارج ، ولاریب ان بین الوجود الاعتباری والوجود الحقیقی ایضاً اتحادبحسب الخارج لوجوده بـوجوده ، و تغایـر بحسب الماهیة ، فـلایلزم ان یکـون الوجـود الحقیقی صفة کالاعتباری . و بذلك ینهدم اساس مامهّده لتخریب هذا

المذهب ، مع انه مخرّب بنيان القول بعينية الوجود فى الواجب مع انتزاع الوجود الاعتبارى ايضاً عنه ، بلزوم كون الوجود الواجبى ايضاً صفة لكون وجهه وهو الوجود الاعتبارى ايضاً صفة ، و هذا ما من الله علّى بالاحسان على دفع هذه الشبهة القوية البنيان وبه الاعتصام وعليه التكلان.

ثم اورد ايضاً فى موضع آخر بما حاصله : انهم اما ان يقولوا بان الموجودية فى الممكنات بقيام حصص الوجود المطلق عليها ، ام لا ، بل هذا القيام ليس سبباً للموجودية بل سبب الموجودية العلاقة بذات الواجب الذى يسمونه بالوجود ، والثانى بديهى المنع ، اذلا نفهم من الموجودية الاقيام حصة من الوجود عليه ، و الأول هو ما ادعاه القوم ، وقد عرفت جوابه من الفرق المقرربين مذهب المتألهة والقوم ، و عدم جواز كون الموجودية بسبب قيام حصة اعتبارية من الوجود الى الممكن ، الا ان يقال كماقلنا سابقا فتذكر .

استدلال فيه للبحث مجال

واعلم : ان سيّد المحققين فى حواشيه على الشرح القديم للتجريد اراد الاستدلال على ذوق المتألهة بما يقرب الدليل الذى نقلناه عن بعض نقرله : كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلاً ، مالم ينضمّ اليه الوجود فى نفس الأمر لم يكن موجوداً فيها قطعاً ، و مالم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه ، لم يمكن له الحكم بكونه موجوداً ، فكل مفهوم مغاير للوجود ، فهو فى حد كونه موجوداً فى نفس الأمر محتاج الى غيره الذى هو الوجود ، وكل ماهو محتاج الى غيره فى الوجود فهو ممكن، ولاشئ من الممكن بواجب ، فلاشئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب ، وقد ثبت بالبرهان : ان الواجب موجود ، فهو لايكون الاعين الوجود الذى هوموجود بذاته لابامر مغاير لذاته . ولما وجب ان يكون الواجب

جزئياً حقيقياً قائماً بذاته و يكون تعيُّنه بذاته ، وجب ان يكون الوجود ايضاً كذلك ، اذهوعينه ، فلايكون الوجود مفهوماً كلياً يمكن ان يكون له افراد ، بل هو فی حدّ ذاته جزئی حقیقی ليس فيه امكان تعدد وانقسام، وقائم بذاته منزه عن كونه عارضاً لغيره ، فيكون الواجب هو الوجـود المطلق ، ای المعری عن التقييد بغيره والانضمام اليه. وعلى هذا لايتصور عروض الوجود للماهية الممكنة ، فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم ، و تلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتّى يتعذر الإطلاع على ماهياتها، فالموجود كلی، وان كان الوجود جزئياً حقيقياً .

ثم قال : فان قلت ، ماذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب غير قابل للتجزی والانقسام ، قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلايخلو عنه شئ من الاشياء بل هو حقيقتها و عينها ، وانمـا امتازت و تعينت بتعينات و تقييدات اعتبارية، و يمثل ذلك بالبحر وظهوره فی صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر .

قلت : ان هذا طور وراء طور العقل لايتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية « فكل ميسر لما خلق له ، والله المستعان، وعليه التكلان » انتهى كلامه الموشح باللآلی مرامه . و فيه ابحاث عديدة و شبه سديدة :

الاولى ــ ان موجودية الممكن اما بانضمام الوجـود اليه امـلا ، والاول ينافی ماقال به من استحالة انضمام الوجود الذی هو الواجب الى الممكن ، والثانی يوجب انهدام ما مهده اولاً من ان كل موجود ممكن مالم ينضم اليه الوجود لايصير موجوداً ، فالارتباط المذكور اما بطريق الانضمام اولا ، والثانی يوجب ان يكون فی الممكن حاله ينتزع منهـا الموجودية ، فلايجب ان ينضم الى الوجود فی موجوديته ، هذا خلاف

ما مهده[1] والاول وراء ماسدده و شیده ، وهذا ماسمح به‌الخاطر الفاتر.

الثانی ــ ماافاده بعض المحققین[2] بان هذا التوجیه لایسمن ولایغنی من جوع ، فان‌کون الوجود موجوداً بذاته و مستغنیاً فی‌کونه موجوداً عن غیر ذاته ، انما یسلم فی‌الوجود القائم بذاته ، وهو الذی لایمکن ان‌یکون قائماً بماهیة من‌الماهیات ، ولاشبهة فی‌کونه واجب الوجود ، فمن این یلزم انه لایکون وجود غیر ذلك قائماً بالممکنات الممکنة ، وان یکون کل حقیقة وجودیة قائماً بذاته .

وماذکر من وجوب‌کون الوجود جزئیاً حقیقیاً انما هو فی حقیقة وجودیة قائمة بذاتها ، فمن أین ان مفهوم الوجود الذی هوالکون فی الأعیان لیس بکلی ولیس له افراد حقیقیة بعضها قائم بذاتها و بعضهاقائم بالماهیات الممکنةکما هو طریقةصدرالمحققین استاد هذاالمحقق‌الباحث العالم بحقائق المباحث .

الثالث ــ مااورده علیه المحقق الخفری فی حواشیه علی‌حکمةالعین بکلام طویل محصله ، انه بعد ما ادعی ان الأشیاء لاتوجد الا بالارتباط الی الوجود ، وان الوجود هو متشخص بذاته و هو الحق ، تعالی ، وان معنی الموجود ما انتسب الی الوجود ، سواءکان نفس الوجود اومرتبطاً به واثبته بالبرهان ، فلزمه الاعتراف بان حضرة الوجود مع کل شئ ولزم منه الاعتراف بانبساطه علی‌هیاکل الموجودات، اذ لامعنی لذلك‌الانبساط علیها الاکونه معها ، ولاشبهة فی‌هذه المعیة .

و ایضاً لما اعترف بان حقیقة الوجود هو ذات الواجب لیس الا ولا

---

۱ ــ الاان یرید بالانضمام مایشمل هذا الشق ایضاً ، فتأمل فیه و فیما قلنا سابقاً . منه .

۲ ــ و هوالحکیم النحریر مولاعبدالرزاق اللاهیجی فی‌الشوارق.

شبهة فی ان جمیع الماهیات الموجودة لاینفك عن الوجود ، فقد ثبت بذلك انبساط الوجود و عدم خلوّ شئ من الاشیاء منه،کما ذکره فـی حیّز قوله : فان قلت ، الی آخره .

و ایضاً : لانزاع لأحد فی ان الوجود والماهیة متحدان فی الخارج و متغایران فی الذهن . و بعد ذلك ، فذهب بعض الی ان الوجود هو الأصل ، و آخر الی ان الماهیة هو الأصل ، ولما ذهب السید المحقق الی ان الوجود حقیقی ، وادعی ان الحکم بهذه المقدمة برهانی لزمه الحکم بأن الماهیات انتزاعیة اعتباریة و حینئذ یَصِحّ التمثیل بالبحر و ظهوره فی صور الأمواج المتکثرة کما یصح التمثیل بالشعلة النیّرة الجوالة الراسمة للخط .

واذا تمهد هذا ، ظهر ما فی کلامه حیث حکم بان هذا طور وراء طور العقل ، ثم قال : و الفرض انه لم یقل احد من اهل الکشف والبحث ، بان کلاً من ماهیات الممکنات و وجودها حقیقی. بل العرفاء علی اربعة اقسام:

منهم من یقول : لیس فی الوجود الا الوجود ، و هم اهل الوحدة القائلون بأن الکل هو الحق ، و هم المنسوبون الی الکفر والزندقة، لاشتهارهم بانهم لایثبتون المراتب[1] للوجود .

ومنهم من یقول: بان ماهیات الممکنات امور حقیقیة موجودة بوجود انتزاعی وهم المحجوبون[2] القائلون بان الکل فی العالمین المحسوس و المعقول هو الخلق .

---

۱ ـ لأنهم لایثبتون للممکن وجود وتحقق و یرون الکثرة اعتباریة صرفة .

۲ ـ و هم الذین یقولون بان العالم المشتمل علی جمیع العقول و النفوس و الافلاك والعناصر والموالید ، امر فایض عن المبدء الاعلی ←

و منهم ، من تحير بين كون الوجود انتزاعياً و بين كونه حقيقياً ، و فى الربط بين الرب والمربوب ، لأن هذا الربط ان كان فى الخارج كان انتسابا ،كان تحققه فرعاً لتحقق الطرفين ، فلزم اماكون الوجود انتزاعياً غير الإرتباط ، او تقدّم الشئ على نفسه ، على كون الارتباط وجوداً ، وان كان الربط اتحادياً ، لزم الاتحاد بين الواجب و الممكن وهو باطل.

و هذا القوم مشهورون بالتحيّر ، كمااشتهر القوم الثانى بالمحجوبين.

والقوم الرابع المشهور باسم الاقتصاد يقولون بان الوجود حقيقى ، والماهيات اعتبارية انتزاعية منتزعة من الوجود ، فالماهيات انما ينبعث من الوجود الحقيقى كانبعاث الامواج من البحر . ولاخفاء فى ان مااختاره المحشى المحقق من ان حقيقة الوجود هو ذات الوجود ، والممكنات لاتوجد الإبالانتساب اليه، لايوافق المذهب الأول على الوجه المشهور، ولايوافق ايضاً المذهب الثانى والثالث ، بل لايوافق الاالمذهب الرابع ، ومداره على ان الوجود امر تشخّصه عين وجوده. وهذه النكتة قداعترف المحشى بانها برهانية ، و يلزم من ذلك الاعتراف بان مذهب المقتصدين برهانى ، فلم قال : ان هذا طور وراءطور العقل... انتهى كلامه ملخصاً.

واقول : لايخفى على المتأمّل فيما اسلفناه من الكلام مافى كلام هذا الحبر العلام ولاعليناباعادة المرام ، فانه هو المسك ماكررته يتضوع ، و توضيح المقام :

انه قدمرّ ان المتألهة قد ذهبوا الى ان الوجود جزئى حقيقى و

←

موجود بوجود فايض عنه مبايناً لذات الحق الذى هو فاعل للكل ، فعندهم تكميل النفوس الانسانية بالتخلق باخلاق الله ، تعالى ، لبس الا صيرورتها متصفة بالصفات التى يناسب صفات المبدء الاعلى من العلم و القدرة و غيرهما . من شرح صدرالمحققين

الموجودكلى ، و ان الصوفية ذهبوا الى انكليهما جزئيان حقيقيان،وبعد كون الوجود والموجود جزئيين حقيقيين ، لايجوزان يحكم العقل بانساطهما على حقايق الماهيات ، لان قسمته اليهما ليس من قبيل قسمة الكلى الى الجزئيات ، لانالوجود والموجود ليسا بكلى ، ولاقسمة الكل الى الاجزاء لمامر من بساطة الوجود و عدم جواز انقسامه ، والقسمة لايخلو عن هذين القسمين ، والعقل لايحكم بوجود قسمة جزئىالى امور مختلفة بلا تحرى و انقسام ، فيكون انبساطه عليها طوراً وراءطورالعقل.

واذا عرفت هذا فاعلم : ان السيد المحقق اولاً اراد الاستدلال على تأصل الوجود بقوله : كل مفهوم مغاير ، الى آخره ، الى ان ثبتالوجود امتأصل وكونه واجباً ، فلما رأى عدم جواز عروضه للماهيات الممكنة ولم يقدر علىكيفية انبساطه على الممكنات ، جعل الممكنات موجودة و بالانتساب الى حضرة الوجود ، فصرّح بان الوجود جزئى والموجود كلى ، فجعل الماهيات موجودة لكن بالانتساب ، وهل هذا الا ذوق امتألهة من الحكماء . ثم اطلع على مذهب الصوفية بأنهم يقولون ، ان الوجود جزئى والموجود ايضاً جزئى ، و تحير فىكيفية انبساط الوجود الواحد بالذات فى هياكل الموجودات و تمثله بالبحر ، فاورد علىنفسه بقوله :

فان قلت : ماذاتقول ، فيمن يرى ان الوجود معكونه ، الى آخره. ومراده من قوله ، فيمن يرى ، هوالصوفية القائلين بذلك .

فاجاب : بان هذا طور وراء طور العقل . فماذهب اليه هذا السيد المحقق واستدل عليه ، ليس هومادعى فيه ، انه طور وراء طور العقل.

وعند تحريركلام هذا الأمير ، ظهر مااورده عليه هذا النحرير بناء على الغفلة عن هذين المذهبين امااولاً: فلأن مجرد الاعتراف بانالوجود

متشخص بذاته ،لایستلزم الاعتراف بان حضرة الوجود معکل شئ ؛ ان اراد المعیة علی طریقة الصوفیةکمایظهر منکلامه؛ لأنه لملایجوزانیکون الوجود واجباً و واحداً، ولایکون مع الاشیاء و منبسطاً علیها ، ویکون موجودیة الاشیاء عبارة عنالانتساب الیه ، کما حققه السید ، قدس سرّه.

وان اراد المعیة مایشمل الانتساب ایضاً ، فالملازمة مسلمة ، لکن السید ما ادعی فیه انه طور وراء طور العقلکمامر .

واما ثانیاً ، فلان قوله : والماهیات الموجودة غیر منفکّة عنه . . . ان اراد به ان الوجود الواجبی قدانبسط علیها ، فلیس هومراد السید ولا هو ثابتةبالبرهان ، وانارادالانتساب الیالوجود، فمسلم انه مراده، لکن لایلزم منه انبساطه ، کیف، و حینئذ لایکون الموجودکلیاً ، اذا لموجود حینئذ یکون هوالوجود فقط ، والماهیات اموراً انتزاعیة، وقد صرح السید بانهکلی . وقوله : کماذکره فی حیز قوله : فان قلت ، الی آخره ، فیه مافیه .

و اما ثالثاً ، فلانا اسلفنا ، انهم یقولون : ان المتأصل هوالماهیة، ولکنها موجودة بالانتساب ، و الوجود الحقیقی ، هو الواجب، فاختیار ان الوجود الحقیقی واحد، لایستلزمکون الماهیات انتزاعیة .

و من هذا ظهر ، انه لایسوغ لهم التمثیل بالامواج و البحر وانماهو تمثیل علی رأی الصوفیة و قد مرمنا ایضاً وقد حکم السید بذلك انه طورآخر .

و اما رابعاً ، فلأنه لم یصادف مذهب المتألهةوحکمبتربیع المذاهب، مع انکتب اساتیده من المحقق الدوانی و غیره مشحون بذلك.

واما خامساً ، فلأنهکیف یوافق المذهب الرابع اعنی الصوفیة ، وهو نفسه صرح بان الوجود جزئی والموجودکلی ، والصوفیة یقولون بأنهما جزئیان،کمامر . هذا ماوفی بهلسانی الکالك فی تحقیق اقوال الرجال،

والتكلان على الله المتعال .

الهديّة الرابعة

[فى وحدة الوجود]

فى تحقيق مايكتن الصدور عن تحمل بيانه ويكل فى تحريره بنان القلم ولسانه ، وكلما يسارع فى عروج معارج اليقين ، يرجع نجفى حنين، قائلاً : ماللتراب ورب الارباب ، وما للقشر ولب اللباب ، والمدعيون للوصول الى مدارج هذه المرتبة العالية ، يقولون ان هذا المقام مما لايصله عقول اولى الأفهام واذهان ذوى الايدى والابصار من الأعلام، ولايحيط بهعالم اللفظ ، ليبين بالمقال ، ولاعلة لهليصل اليهبلم الاستدلال، ولايمكن العلم به الابالحضور والاشراق الغير الحاصل الابالتخلق باخلاق الخلاق ، ليتوجه بشراشره الى جناب القدس وينقطع بكليّته عن عالم الانس حتى انخلع عن نفسه مرتبة الأنانية بحيث انطمس فى بحار انواره الباهرة وارتفع عن بصره حجب الاوهام القاهرة والاغشية الحسية الساترة، وترعرع عن حضيض التدنس الى اوج التقدس ، و فنى عن نفسه بالكلية حتى بقى بالباقى بالذات حياة طيبّة فى ادوم السرور والكرامة ، وهم الذين تزعمون انهم اموات ، بل احياء عندربهم يرزقون ، ومالم يكن كذلك فويلاً له ثم ويلاً له، من ان يقرب بهذه المقالة وان ينصرف عن الصراط المستقيم ، وهو شريعةالنبى المستقيم ، اذمالايمكن تصورهلايجوز عليه التصديق ، فان المقام دقيق والبحر عميق والعميان لايجوز عليه العبور عن العمان ، ولايسوغ لاحد الاعتقاد بدون الاطلاع بما يخالف ظاهرالعقل والنقل والاجماع ، فوجب الإحتراز عما لايزيد التكلم فيه الا تحيّراً ، فانا لااعتقد به ولااصدق له ولااتجرى على الخروج عن ظاهر

الاجماع والدين الا بعد العروج الى مرتبةالكشف واليقين، اللهم ارزقنا الوصول الى الحق المبين بالنبى المتين والانزع البطين والدرالثمين و الماءالمعين و باقى الائمة المعصومين ، صلوات‌الله عليهـم اجمعين ، اذلاظهير لنا سواه حيث لاصاحب للعبد الامولاه ، حتى يفيض علينا نور الهى ينكشف به الاشياءكماهى ، ولكن لما انجر الكلام الى هذا المقام، فها انا ارخص جواد القلم فيما وصل الينا من الاقوال ، و دفع ماقيل فيه اويقال .

فاقول : قدمرمنا نقل مذهب الصوفية القائلين بان الواجب‌هوالوجود المطلق المنبسط على‌هياكل الاشباء ، وهذا معنى قـوله ، عليه‌السلام : « وهو الشئ[1] بحقيقة الشيئية » وقوله ، عليه السلام: «والعبوديةجوهرة كنهها الربوبية » .

وقد سلف ان مااورد عليهم صدرالمحققين من لزوم‌كون الواجب‌غير موجود ، و تعدد الواجب ، غير وارد عليهم ، لان المنبسط عندهم ليس هوالوجودالمطلق‌الاعتبارى بل الوجود الحقيقى الذى هو مصداقه وهو الواجب ولاموجود سواه ولانرى الااياه ، فمن اين يلزم التعدد اوعدم الواجب ؟ نعم قدمرفى‌كلام المحقق الخفرى ، ان‌المشهور من‌الصوفية، انهم يقولون بالوحدة ولايثبتون المراتب . فلوكان مراد هذه‌القائلين بالوجود المطلق المنبسط هذا المنقول ، فهوكفر وزندقة ، و مستلـزم لمفاسد عظيمة ، وغاية مايرد عليهم حينئذ تعدد الواجب لاكون الواجب غير موجود .

والتحقيق : ان الصوفية القائلين بالوجود المطلق ، يقولون بكون الواجب هو ذلك الوجود وبانبساطه ، والمراد من الوجود المطلق هـو

۱ـ موافقاً لكلامهم حيث قالوا ، بسيط الحقيقةكل الاشياء.

حقیقة الوجود لابشرط ان یتعیّن بشئ من الماهیات ، فیکون کل حقیقة وجودیة واجبة اذااخذت من حیث هی‌هی مقطوعة النظر عن التعین، و ممکنة باعتبار اخذها بشرط التعین ، فیکون الممکنات فی‌الحقیقة هی التعینات ، والواجب هوالحقیقة المطلقة ، فلاتکثر فیما هو واجب ولا یکون شئ من‌الممکنات فرداً للواجب . و تلک الحقیقة الوجودیة المطلقة متعینة بنفس ذاتها ، ولکن تعیّنها مما لاینافی شیئاً من التعینات الامکانیة . وانبساطها لیس من قبیل الحالیة ولاالمحلیة ، لأن‌الماهیات ماشمّت رائحة الوجود ولا الاتحاد ، لأنه فرع الاثنینیة ، بل هذه التعینات‌هی مراتب تنزلاته و منازل تجلیاته . ونعم ماقال العارف‌الرومی:

مراتب باقی واهل مراتب بزیر امر حق «واللّه‌غالب»

فلوقیل : بان الوجود المطلق ، لیس متعینا فی حدذاته ، او متعین لکن لامراتب فی‌الوجود ،، بل‌الکل هوالله ، تعالی ، لکان کفراً وزندقة. فظهران هذه الطائفة یقولون بالتعدد فی‌اطوار الوجود وشئوناته ، لافی حقیقة الوجود المطلق الذی یقولون انه واجب ، و هذا هو ماقال‌السید الشریف فی حقه انه طور وراء طور العقل ، والحق انه کذلک کمالایخفی علی اهل التوحید ممن له قلب او القی السمع و هو شهید. وقدمرّمنا امثلة عدیدة فی التقریب الی الاذهان ، لعل‌الله یهدینی السبیل ، فیمالایفی علیه الدلیل . و محصل الفرق بین هذا المذهب و مذهب الاشراقیین الذی علیه صدرالمحققین : ان الاشراقیین یخصّون الواجبیة بمرتبة واحدة من الوجود المطلق المنبسط ، و هی تلک الحقیقة البسیطة ، لکن بشرط ان لایتعین بشئ من الماهیات ، و قدصرح بذلک ایضاً صاحب المحاکمات .

و الصوفیة یجعلون الوجود المطلق لابشرط ان یتعین بماهیة،واجباً.

وقد مرّ ان بعد اثبات تأصّل حقيقة الوجود المطلق يثبت وجوبه بالبرهان، فانتقض مذهب الحكماء الاشراقيين ، بناءاً على ماذهبوا اليه من تأصّل الوجود .

تحقيق حقيق بالتصديق

و اعلم : ان احسن المذاهب المذكورة فى الوجود اربعة

مذهب المشاء ، على ماهو المشهور منهم و ذهب اليه المحقق بحسب ظاهر كلامه و غيره من المتأخرين ، من ان الوجود المطلق امــر اعتبارى ينتزع من الواجب لذاته ومن الممكن من حيثية اعتبارية مكتسبة مــن الجاعل .

و مذهب ذوق المتألهة ، ومال اليه السيد الشريف والمحقق الدوانى واكثر تلامذته .

و مذهب الاشراقيّين . الذى مال اليه صدرالمحققين و ينسب الى شيخ الاشراق فى بعض كتبه .

ومذهب الصوفية المثبتين للمراتب .

وغاية ماثبت الى الآن ، بطلان مذهب ذوق المتألهة بالبرهان واضاعة مذهب صدرالافاضل ، فبقى القول فى الاول والرابع ، فاذا افاد البرهان تأصل الوجود مع ماثبت من اشتراك الوجود معنى ، وان الوجود لاسبب له . ثبت مذهب الصوفية ، ولكن اثبات تأصل الوجود فى غاية الاشكال، وقد عرفت ان البرهان لايفى بذلك المقال ، والحدس لايفيد العلم للغير، والوجدان لاينفع الا لارباب السلوك والسير .

ولكن لايخفى على العاقل المتحدس ان الماهية الممكنة لايصير مبدء للآثار لذاته والا لكان واجباً لذاته ، وانه مبدء للاثار بسبب الارتبــاط بالجاعل وحيثيّة الارتباط ، لايجوزان يكون حيثيّة اعتبارية منتزعة من

ذات الممكن ، اذلوكان الشئ مبدء لشئ بواسطة حيثية ، لكان مبدءه حقيقة تلك الحيثية ، كما لايخفى، و قدصرح بذلك اولواالنهى،والحيثية الاعتبارية لايصير مبدء للامور الخارجية .

وايضاً تلك الحيثية امـا اعتبارية محضة ،او اعتبارية نفس امـرية. والاول باطل بالبديهة ، والثانى باطل ، لأنكون الحيثية نفس امرى هو وجود منشأ انتزاعه فىالخارج بحيث لواعتبر فىالذهن ، لاتنزع منه تلك الحيثيّة ، فاما انيكون للماهية تلك الحيثية التـى ينتزع منها سببهـا الحيثية الاولـى فـى الـخـارج ، بـان يكون الـخـارج ظـرف وجودهـا" ، فهو المطلـوب ، و هـو ان فـى الخـارج حيثية هـو منشأ انتزاع الوجود ، واما انلايكون كذلك ، فتلك الحيثية ايضاً اعتبارية ينتزع من الماهية بسبب حيثية انتزاعية اخرى و هكذا، فيلزمانلايكون فىمرتبة من مراتب الاعتبار شئ فىالخارج الا الماهية بنفس ذاتها، لامع حيثيّة موجودة فىالخارج وقد صارت مبدء للآثار ، فيكـون واجباً ، هذا خلف .

ولان انتزاع الوجود ، لوكان من حيثية اخرى[1]وتلك الحيثية من حيثية اخرى و هكذا ، فيلزم ان لايجوز الحكم بوجود شئ الا بعدتعقل اعتبارات غير متناهية ، اذلامعنى لإنتزاع شئ عنشئ بواسطة امر ، الاان يتصور المنتزع منه مع ذلك الأمر و ينتزع منه ذلـك الشئ المنتزع ، و

---

۱ ــ لوكان متاملاً" فىكلام صدرالحكما و بعض آخر من المحققين و نظر بعين الاعتبار ، لعلم ان المهية من حيـث هى اذاكانت غير صالحة لانتزاع الوجود و منشئية الآثار فما بقى فىالبين الاالوجود. و الحيثيّة المكتسبة انكانت من سنخ الماهيات لم تصلح للمنشية للآثار و ماهومنشأ للأثر يجب ان يكون امراً نقيضاً للعدم بالذات و الحيثية انكانت نقيضاً للعدم تكون نفس الوجود ولاندرى ایبرهان اقوى من هذا .

ذلك مما يحكم به البديهة ، والا لجاز انتزاع كل شئ عن كل شئ كالنطق عن الجدار و العقل عن الحمار . الاترى ان العمى لايجوز انتزاعه عـن الأعمى الابعد تصور انه لابصرله ، اعنى ان له حالة فى الخارج يقال لـه عديم البصر بسببه ، وان التلزوم لايجوز انتزاعه من النار والحرارة ، مالم يعلم ان ذات النار كلمّا تحققت ، تحققت الحرارة ، ومعلـوم ان طبيعة النار امر موجود يقتضى الحرارة الموجودة ، فينتزع منها اللزوم ، واذا حكم بذلك الوجدان الصحيح والعقل الصريح ، حكم بانه لايجوز الحكم بوجود شئ فى الخارج الا بعد ان يكون فى الخارج حيثية ينتزع من الماهية بسببها الوجود و يصير بها مبدء للآثار وتلك الحيثية هى الوجود الحقيقى[1].

و قدسنح لى وجه آخر ثم وجدته فى كتب بعض الاوائل ، وهـو ان العرض المشترك بين امور يجب ان يكون مستنداً الى ذاتـى مشترك ، فان الماشى مثلاً الذى هو صادق على الانسان والفرس ، فاما ان يكون مستنداً الى ذات فصل الانسان اوالى فصل الفرس ، و ذلك غير جائز ، والا لزم ان يكون غير ثابتة للفرس على الاول وللانسان على الثانى ، هذا خلف ، اوالى كليهما ، فيكون للمعلول الواحد علتان ، وهذا باطل بعين الدليل الذى دل على بطلان ان يكون للعلة الواحدة معلـولين ، فبقى ان يكون مستنده الى امر مشترك ذاتى ، اعنى الجنس[2] ، فنقول: الوجود المطلق المشترك من الجسم واللون مثلاً اما ان يستند الى ذاتيهما ، او احدهما ، او الى ذاتى لهما ، والاول والثانى باطلان بما مر من المبانى ،

---

۱ ـ يعنى بايد منشأ انتزاع امرى باشدكه بالذات طردعدم ازماهيات نمايد ، نقيض بالذات عدم وجود است نه ماهيت ـ

۲ــ و يمكن ان يقال انه مستندة الى حيثية اعتبارية مشتركة كمـا لايخفى ولايتـمّ المطلوب الا بمعونة الوجدان منه .

ولاذاتی مشترك بینهما الاالحیثیّة الحقیقیة المشتركة التی هی علة للوجود المطلق الاعتباری .

وهذا ماعندی مما یمكن الاستدلال به بمعونة الحدس الصائب علی تأصل الوجود الذی هو لمذهبهم مبنی الاساس ، عند من هو ذواحساس.

وهذا معنی مایقولون ، كما ان لكل ماهیة هو بها هو وهی وجهه الذی الی ذاته، كذلك له حقیقة محیطة به بها قوام ذاته و منها ظهور آثاره و صفاته و بها حوله عما یضره وقوته علی مایسره، وهی وجه الله سبحانه.

و بهذا یظهر سرّ قوله ، سبحانه جلّ شأنه: «كل شیء هالك الا[1] وجهه» فان الفناء لایتعلق بهذه الحقیقة ، بل الفانیة هی الوجه الاول ، فلكل شیء وجهین ، فاذا انظرنا الیه بالوجه الاول فقد عرفنا الله بغیره ، بان رأینا الماهیة ذات امكان لایجوز وجودها بنفسها ، فاثبتنا له موجد.

ولایخفی ان معرفته تعالی بانه محتاج الیه فی وجود الاشیاء ، لیست معرفته حقیقة ، لان ذلك القدر فطریة كما نطق به القرآن والاحادیث و البرهان ، ولیس مما یفید حق الایقان . بخلاف ما اذا نظرنا الیه بالوجه الثانی الذی هو وجهه سبحانه ، بان رأینا الوجود ثم آثاره و نشآته و اطواره .

اشارةٌ فیها بشارةٌ

واعلم ان مشاهدة الخلق للخلق ، لایخلو عن مراتب اربعة : كما اشار الیه بعض المجردین من سلاك الامم الغریق فی ظلمات امواج هذا الیّم، فان الخلق فی اول السلوك یقولون : مارأینا شیئاً الاورأینا الله بعده، فلما ترقوا عن هذه المرتبة الی درجة من المشاهدة والحضور ، قالوا: مارأینا

۱ـ س ۲۸ ی ۸۸ قوله (س ۵) : كما ان لكل ، ای لكل ممكن .

شیئاً الا ورأیت الله فیه ، فلما ترقوا ، قالوا : مارأینا شیئاً الا ورأیت‌الله قبله ، فلما تجردوا ، قالوا : مارأینا شیئاً سوی‌الله.

والاولی : مرتبة الفکر والاستدلال الانّی المذکور المشهور .

والثانیة : مرتبة الحدس .

والثالثة : مرتبة الصدیقین الذین یستشهدون به لاعلیه ،وهذامفاد قوله ، تعالی ، (ان ربك علی‌کل شئ شهید)[1].

والرابعة : مرتبة الفانین فی‌صقع ربوبیّته والمستغرقین فی بحار عظمته، و هذا معنی ماورد فی‌الحدیث : ان التوحید اسقاط‌الاضافات، و ذلك باعتبار الوحدة المطلقة محذوفاً عنهاکل لاحق ، والاطلاع علی انه نورالاشیاء و به ظهورها ، وهذا ماقال العارف الرومی :

آن زلیخا از سپندان تا به عود نام جمله چیز یوسف‌کرده بود

وفی موضع آخر :

چونکه‌بی‌رنگی‌اسیررنگ‌شد موسئ باموسئ در جنگ شد
چون به‌بیرنگی رسی‌کوداشتی موسی وفرعون خود بگذاشتی

و یشید ارکانه ماورد فی‌الحدیث القدسی : « مایتقرب الیّ‌عبدی بشئ‌احب الیّ مما افترضته علیه ، وانه لیتقرب الیّ بالنوافل حتی احببته، فاذااحببته،کنت‌سمعه الذی یسمع به ، و بصره الذی یبصربه، و لسانه الذی ینطق به ، و یده الذی یبطش بها ، ان دعانی‌احببته وان سألنی اعطیته ».

قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات : «العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق ، رأی‌کل قدرة مستغرقة فی قدرته‌المتعلقة بالکل، وکل علم مستغرقاً فی علمه الذی لایعزب عنه شئ من الموجودات،

---

۱ – س۱ ٤، ۵۳ . اولم یکف بربك انه علی‌کل شئ‌شهید .

وکل ارادة مستغرقة فی‌ارادته الشاملة ، بل‌کل وجود وکمال وجود فهو فائض عنه صادر منه ، فصار الحق[1] حینئذ بصره الذی یبصر به ، وسمعه الذی یسمع به ، فصار العارف حینئذ متخلقا باخـلاق الله ، تعالـی ، بالحقیقة » انتهی .

و معنی محبّة الله لعباده ، کشف الحجاب عن قلبه و تمکینه‌ایّاه عن قربه ، فیری الکل متلاشیة فی‌اشعة ذاته و صفاته و افعاله ، فیری الذات واحدة و فعله فعلها وصفته صفتها ، لاستهلاکه بالکلیة فی‌عین التوحید ، و لیس للانسان وراء هذه المرتبة مقام فی‌التوحید ، و من هذا یظهر سرّ مایقولون من التوحیدات الثلاث :

توحید الذات و توحید الصفات و توحید الافعال ، و یقولون‌انه مخفی لشدة ظهوره و ظاهر لشدة خفائه ، فان الشیٔ اذاجاوز حـده انعکس ضدّه وهیهنا کلمات اخر واسرار یجب استارها ، و قد سمعت ممن‌کان اقتبست الحقیقة من انواره وکان یقول :

هرکرا اسرار حق آمـوختند مهر کردند و لبش را دوختند

وکلما وجد شیٔ فی‌تحریر مذهب من اخذت منه[2] التعلیم وهـو

---

۱ ـ و قدنوقش فی ذلك التنویع و ترتبه علی ماسبق عنه‌بان‌صیرورة صفاته ، تعالی صفات العبد معانه غیر لازم مماذکره ، مخالف للشرع و العقل ، فان صیرورة صفات الحق التی هی عین ذاته بالحقیقة صفـات العبد ، مستلزم لکون الواجب صفة للممکنات ، تعالی ، عنه علـواًکبیراً ، و دفع هذه المناقشة بوجوه ثلاثة بحیث ینطبق واحد منها بواحد مـن المذاهب الثلاثة المنسوبة الی‌طائفة المحجوبین والصوفیة والحـکمـاء مذکورة فی شرح صدرالمحققین للهدایة ، فلیطالع . عنه

۲ـ و مأخذ تعلیمه قده امام اهل الوصال فی عصره مولانا الآقامحمد البیدآبادی . حرره جلال الآشتیانی .

هدانی الی الصراط المستقیم بعد توفیق العزیز العلیم ، فلیحمل علی عدم الاذن فی اشاعة الاسرار ، فان الاسرار ضدّ للاظهار .

الدّرة التاج والسراج الوهّاج

وقداستدل القائلون بذلك من الاحادیث والآیات لأباس‌فی‌ذکرها.

اما الآیات فقد مرّبعضها ، و منها قوله ، تعالی: «اللّه‌نورالسموات[۱] والأرض » اذ بعد امکان الأخذ بالظاهر لاوجه للعدول عنه الی حمل النور علی المنتور ، مع مامرّ من انه المنور ایضاً ، اذهوالظاهر بذاته المظهر لغیره ، کمامر ، فلاینافیه هذا التأویل عند ارباب التحصیل.

ومنها قوله ، تعالی: «وهواقرب من[۲] حبل‌الورید» ومنها قوله ، تعالی : «الاانه‌بکل‌شئ[۳]محیط» و منها قوله ، تعالی :«ولاحول[٤]ولا قوة الاباللّه» و منها قوله ، تعالی : «ومایکون من نجوی ثلثةالاهو[٥] رابعهم » ومنها قوله ، تعالی : «هوالظاهر و الباطن [٦]والاول والآخر» وغیرها من‌الآیات القرآنیة والبینات الفرقانیة .

واما الاحادیث فمنها : حدیث‌کمیل المشهورة ، فانه روی انه‌سأل کمیل‌بن‌زیاد امیرالمؤمنین ، علیه‌السلام ، فقال : «ماالحقیقة؟» فقال علیه‌السلام : « مالك والحقیقة ؟ » فقال‌کمیل : « اولست صاحب سرّك ؟ » قال علیه‌السلام : «بلی و لکن یترشح علیك مایطفح منی »

۱ـ س۲٤ ی۳۵

۲ـ س ۵۰ ی۱۵ و نحن اقرب الیه من حبل الورید .

۳ ـ س ٤۱ ی ٥٤.

٤ـ س۱۸ ی۳۷ ماشاءاللّه لاقوة الاباللّه .

٥ ـ س۵۸ ی۸ مایکون من نجوی الآیة.

٦ ـ س۵۷ ی۳ هوالاول والآخر و الظاهر و الباطن الایة .

فقال كميل : « او مثلك يخيّب سائلاً؟ » فقال عليه السلام : «الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة » .

و حاصله: ان كميلاً كان بعد فى مقام الوجود والقلب والانسانية ، ولم يصل الى مقام الفناء ، واميرالمؤمنين كان فى مرتبة البقاء بعد الفناء، فى عين الجمع ، اذلوكان كل منهما فى مرتبة الفناء فى الذات ، لم يطفح من احدهما شئ حتى يترشح بالآخر ، اذلاوجود لهما حينئذ ، و لولم يصل اميرالمؤمنين الى مرتبة الفناء فلم يعلم حال الحقيقة حتى يخبر عنها ، ولولم يكن كميل فى مقام التفريق ، لم يجز سؤاله عنها ، والالزم تحصيل الحاصل . فثبت انه يجب ان يكون كميل فى مقام التفريق وعلى اميرالمؤمنين فى مرتبة الولاية اعنى مرتبة جمع الجمع والبقاء بعد الفناء ، حتى يصح الجواب والسؤال، و يصير عليه السلام حينئذ موجوداً بالوجود الموهوب الخفائى [الحقانى ، ظ] ممتلياً بالنور الاحدى ، و هذا معنى قوله صلى الله عليه وآله : ان علياً ممسوس بذات الله . ولما كان كميل مع كونه فى مقام القلب مستعداً لافاضة المرتبة الحقة بترشحاته ، فاجاب على حسب استعداده ، بان الحقيقة هى طلوع الوجه الباقى بكشف حجب صفات الجلال عنه ، لتفنى سبحات وجهه جميع ماسواه من غير اشارة عقلية فضلاً عن الحسية ، فان الاشارة فرع الاثنينيّة . و هذا اشارة الى الفناء المحض والسبحات ، هوالانوار ، فاذا اضيفت الى الجمال ، اريد انوار تجلّى الذات واذا اضيفت الى الجلال ، اريدانوار الصفات ، فبعد نفى انوار الصفات التى هى حجب الذات ، يبقى الذات ، فاحترقت مافى الارضين والسماوات، وهذا معنى قول النبّى ، صلّى الله عليه وآله : ان لله سبعين الف حجاب من نور و ظلمة ، لوكشفها لاحترقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه.

ثم استزادالبیان فقال : « زدنی فیه بیاناً » فقال علیه‌السلام : « صحو الموهوم مع صحو المعلوم » .

فاشار الی ان الحقیقة ، عبارة عن محو الکثرات الوهمیة الحاصلة من تعدد التنزلات الاعتباریة الحاکمة بذلك سلطان القوة الوهمیة بمعونة سلطان العشق ، کماقال الصادق علیه‌السلام : «العشق جنون الهیّ حتی یصحو بذلك المعلوم » و هو الحقیقة الاحدیة عن غمام الکثرات فیرتقی عن مرتبة الواحدیة وهی مرتبة احتجابه،تعالی‌بالصفات الی مرتبة الاحدیة . و هذا معنی ماقال‌الرضا علیه‌السلام : «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه » ثم استزاد الوضوح بقوله : «زدنی‌بیاناً» فقال علیه‌السلام : «هتك الستر لغلبة‌السّر» فاشار الی ان هناك حجُباً واستاراً یحکم بها العقل و الوهم و بعد غلبة السر الخفیّ الباطن الحقیقی ، اعنی سلطان الوجود علی السالك بسبب سکرالهیّ‌وانطماس نور العقل فی اُشعّة نوره ینهتك تلك الاستار ، فالحقیقة هتك‌الاستار الاعتباریة لغلبة السّر الحقیقی والباطن الحقیقی ، ثم قال: «زدنی‌بیاناً» فقال : « جذب الاحدیة لصفة التوحید » . واراد ان الحقیقة هی‌جذب الاحدیة التی هی مرتبة الذات من حیث هی لصفة التوحید ، وهی المرتبة الواحدیة التی هی مرتبة الصفات و التجلیات بمظاهر الاسماء والصفات . و المراد من الجذب ، استهلاکها فی ضمنها حتی لایبقی للغیر عین ولااثر . ولان هذه المرتبة هی مرتبة الجمع البحت والفناء الصرف ، ولیس هناك مقام الولایة ، لان صاحبها لایصلح للهدایة مالم یرجع الی مرتبة الصحو بعد السکر ، و لیس هذاکمالاً تامّاً استوضح، فقال : «زدنی بیاناً» فقال علیه‌السلام : «نور یشرق من صبح الأزل، فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره ، » فاشار الی ان الحقیقة هی‌اشراق النور الذاتی المسمّی‌بنورالوجه من‌الازل ، فیظهر علی مظاهرالصفات

أعنی الماهیات و اعیان الموجودات آثاره ، و هذا هو ظهور الـذات فی مظاهر الصفات ، ورؤیة الوحدة فی عین الکثرة ورؤیة الکثرة فی عین الوحدة ، و حضور الجمع فی عین التفصیل و وجود التفصیل فی عین الجمع ، فاخذ جذبة العشق عنان تماسکه فقال : «زدنی بیاناً:فقال: « اطف السراج فقد طلع الصبح » فاشار الی ان نور العقل کـالسراج عند نورالوجه الذی کالصبح ، فاترك العقل و دع الکثرات التی یحکم العقل لطلوع صبح الحقیقة علی الآفاق وظهور ، ان لیس فی الوجود الاهو .

هذا ما وصل الی من کلماتهم فی شرح هذا الحدیث اللایـح منه انوار الحق من صاحب اسرار الحق .

و منها : حدیث روی انه علیه‌السلام قـال : «انا هو ، وهوانا، و اناانا ، وهوهو » وفی موضع آخر فی بعض خطبه: «لم یحل فی الاشیاء فهو فیهاکائن ، ولم یباین عنها ، فیقال هو عنها بائن ، و لم یحـل بینها فیقال هو این ، ولم یقرب بینها بالالزاق ولم یبعد عنها بالافتراق ، بل هوفی الاشیاء بلاکیفیة وهو اقرب الینا من حبل الورید » وابعد من الشبهة من کل بعید .

وقوله علیه‌السلام فی بعض خطبه : «فان الله ، تبارك و تعالی، داخل فی کل مکان ، و خارج عن کل شئ ».

وقوله علیه‌السلام فی بعض خطبه «هو فی الاشیاء علی غیر ممازجة خارج عنها علی غیر مباینة ، داخل فی الاشیاء لاکشئ فی شئ داخل ، وخارج منها لاکشئ من شئ خارج » .

وفی خطبة اخری : «هوفی الاشیاءکلها غیر ممازج بها ولابائـن عنها » .

و قوله علیه‌السلام : « لیس فی الاشیاء بوالج ولاعنها بخـارج »

وغیرها، من الکلمات فی الخطب الشریفة وغیرها ، و جمیع هذه الاحادیث واردة فی مقام الولایة ، اعنی مرتبة جمع الجمع .

ولا یخفی ان ظواهر هذه الکلمات التامات ، یؤید هذه المقالات، الا ان لنا التأویل باحاطة العلم والقدرة ، مثلاً قوله علیه السلام ، انه ، تعالی ، داخل ، اعنی انه تعالی محیط بالکل علماً وقدرة، وخارج اعنی ذاتاً وصفة و فعلاً ، و یناسب هذه الانوار ماقال الشیخ الیونانی : «ان الحق هو مبدء الاشیاء ، و لیس هو ببعید منها ولا بمقارن لها بل هو مع الاشیاء کلها الا انه معها کانه لیس معها » .

والفارابی : «ان الواجب کله الوجود ، و هو کل الوجود » وفی موضع آخر : « وهو الکل فی وحدة » .

وفی عبارة الشفا و التعلیقات الی ذلک تلویحات واشارات، لایخفی علی المتتبع لها .

الهدایة الخامسة

فی دفع الشبهات الغیر الواردة علی هذا المذهب:

نعم یرد علیه ماقال المحقق الشریف بعد تقریر کلام الصوفیة : هذا خروج عن طور العقل ، فان بدیهته شاهدة بتعدد الموجودات تعدداً حقیقیاً ، و انها ذوات و حقایق متخالفة بالحقایق دون الاعتبار فقط، والذاهبون الی تلک المقالة ، یدعون استنادها الی مکاشفاتهم و مشاهداتهم ، و انه لایمکن الوصول الیها بمباحث العقل و دلالاته ، بل هو معزول هناک کالحس فی ادراک المعقولات ، و المقیدون بدرجات العقل القائلون بان ماشهد له العقل فمقبول ، و ماشهد علیه فمردود، وانه لاطور ورائه ، فیزعمون ان تلک المکاشفات و المشاهدات علی تقدیر صحتها مؤولة بما یوافق العقل ، فهم بشهادة بدیهتهم مستغنون عن اقامة

البرهان على بطلان امثاله و يعدون تجويزها مكابرة لايلتفت اليهـا. انتهى .

واجاب عنه المحقق الخفرى ، بانمراد الصوفية من قولهم : انليس فيالواقع الاذات واحدة. وانه ليسفى الواقع ذوات مستقلةفىالوجود، فان معنى الذات عندهم ، مايستقل فيالوجود بدون الانضمام الى امر آخر و ارتباطه اليه ، والذات بهذا المعنى منحصرة فيالوجودالحقيقى الذى هو ذات الواجب ، انتهى .

ولا يخفى مافيه، فان مذهبهم كمامر هوان لاموجودسواهلامستقلاً ولاغير مستقل ، وانما يصح ذلك على طريقة المتألهةكمالايخفى .

واما الشبهات الغير الواردة فكثيرة :

منها : ماورده المحقق اللاهيجى ، من انّه ممتنع انيكون طور وراء طور العقل الاالنبوة ، ولوجوّز ذلك لبطلت الشرايع والاحكام العقلية و النقلية ،وارتفع الامان وانسّد بابالايمان .

اقول : فيه نظر ، اذلابرهان على الامتناع الذى ادعاه. وقوله:ولو جوز ذلك ، لبطلت الشرايع . ان اريد انه لوجوزان يكون سوى طور العقل ، طور آخر غير النبـّوة لبطلت الشرايع ، فليس بيان الملازمـة بيّناًولامبيناً، لأنالمكلفقدكلف بظواهرمايقتضيه العقلوالنقل والايمان بظواهر ماجاء بهالنبـّى ، صلىاللهعليه وآله ، ولاينافيه ان يكون هناك طور"آخر لايعلمه الا الراسخون فيالعلم النائلون فىكنف حمـايته ، تعالى ، ولايكون مكلفاً به . وان اريد انه لوجّوز انبساط الوجـود الواجبى فى نشآت مختلفة ، فلايجوز العذاب و القيام و لبطلتالشرايع والاحكام ، وذلك مع انه ليس بظاهركلامه ، ممنوع ، لأنه انما يلزم انلوكان هذه الامور المختلفة التى هى مظاهر اشعة الذات والصفات

کلها واجب الوجود ولیس کذلك لمامر من وجوب حفظ المراتب .

ولعمری انه لیت شعری ان ذلك کیف لایکون طوراً وراء طور العقل ، والنبوة یکون کذلك بعد ما اثبتنا ان الوجود المنبسط هو الوجود الواجبی ، ولاشك ان امره مما لایصل الیه عقول الفحول.

منها : ما اورده أیضاً ، بعد نقل کلام بعض منهم ، حیث شبّه وجود الواجب المنبسطه علی وجود الکلی الطبیعی ، بأن تجویز کون الوجود الواجبی الذی هو اتم انحاء الوجود فعلیة و کمالاً علی نحو وجود الکلی الطبیعی الذی علی تقدیر وجوده من اضعف الموجودات ،

ولایخفی مافیه ، لمامر ان الغرض من الامثال هو التقریب الی الاذهان القاصرة .

ومنها : ما اورده أیضاً من انهم نفوا کون التعین عین ذاته، تعالی، و اثبات تعین لاینافی التعینات بل یجامعها و یختلط معها هو عین ذاته، تعالی ، و ظاهر ان مثل هذه الحالة لایکون الا من ضعف التعین والوجود، لامن کمالیته و تمامیته کمافی المجردات العقلیة ، فانها یمتنع ان یخلط لتمامیتها مع غیرها، فکیف الوجود الواجبی ؟ بل الحق فی تأویل کلامهم مایؤول الی مذهب الحکماء المتألهین علی ماسیحقق مذهبهم من کون حقیقة الواجب عین الوجود البحت و تعینها بنفس ذاتها و هی حقیقة الوجود ولاحقیقة له غیرها . انتهی مقاله .

ولا یخفی حاله لأنهم ذهبوا الی ان وجوده و تعینه امر واحد بالذات ، وهو حقیقة الواجب ولیست وحدته وکذا تعینه وحدة عددیة و تعیناً عددیاً حتی ینافی التعدد والکثرة ، بل وحدته نحو آخر من الوحدات وکذاتعیّنه، ولاینافی الکثرة لغایة قوته ، کمالاینافی وحدة الهیولی مع الصور المتکثرة لغایة ضعفها ، و تلك مثال الوحدة الالهیة

فیعالم الطبیعة .

قوله : کما فی المجردات العقلیة فانها یمتنع (الیآخره) ، ممنوع لان القائلین بهذا یقولون بان العقل کل الاشیاء و منبسط الیها انبساط الوجود فیها ، کما ستسمع ان شاءالله .

و مما قررنا سابقا ظهر ما فی ذَنَب کلامه من الذنب ومافیعین کلامه من الشین . والعجب منه انه صرح فیاواسط مبحث الوجود بجوازکون الوجود متعیناً بتعیّن لاینافی التعینات ، و صرح بان هذا لیس طوراً وراء طور العقل ، فتأمل فی المقام فانه من مزال الاقدام .

و منها : مااورده خلفه الممتحن[1] علی مانقلنا عنه سابقاً من ، ان الحقیقة المتأصلة الذات التی هی مذوت الذوات لاتکون متشتتة فی هویات اعدام ولامتفتتة فیبینات اجسام ولامتقلبة مع اعراض وجواهر ولامتصوبة صوب ماهیات دوائر ، و من اغرب الغرائب انه لو بشّر احدهم انه ممسوخ الی صورة حیوان عظیم ، ظل وجهه مسوداً وهوکظیم . ولایخفی مافیه ، اذقد ظهر من تقریرکلامهم انهم یقولون : انلااثنین فیالعین ، بل الموجود هوالوجود وهو متجلی فیاطوار متشتتةومتنزل فینشآت متفننة ، و لیس هناك التشتت فی هویات اعدام ، اذلاهویة للأعدام حتی ینبسط شئ فیها ، بل انبسط الوجود بحیث ینتزع منها الماهیات ، بحسب اختلاف الاحوال ، لامن قبیل قلب الماهیة المحال، ولاضیرفی هذا الانقلاب عنداولی الالباب ، والوجود المتطور بطور الجوهرجوهر وبطور العرض عرض لاوجود واجبی لما اسلفنا من وجوب حفظ المراتب ، ولامسخ اذا المسخ فرع التعدد ولاتعدد . نعم یمکن

---

۱ - یعنی به آقامیرزاحسن صاحب شمع الیقین فرزند بارع محقق لاهیجی قدهما .

توجیه کلامه زید فی مقامه بمایؤل الی ما اورده سیدالمحققین،وقدقلنا انه وارد علیهم کمامر فلم یکن بحثاً علیحدة فتفکر .

وهیهنا کلام یلیق فی دفع هذا الایراد ایضاً ، لکن رأینا ایراده غیر لائق بالاعلان ، وعلی الذکی ان یتفطّن بـه بمعونة الملك المنان .

وفی المقام شبهات اوردها الشیخ الاشراق علی تأصل الوجودولا اختصاص لها بهذا المذهب ، بل یرد علی کافة القائلین بتأصل الوجود ، لکن اوردتها فی هذا المقام اتماماً للکلام .

[تقریر بعض مناقشات صاحب الاشراق علی اصالة الوجود]

الاولی ــ ان الوجود لوکان موجوداً لکان له وجود ولوجـوده وجود فیتسلسل .

وحق الجواب : انا لانسلّم ان الوجود فی تأصله یحتاج الی وجود آخر ، بل غیر الوجود ، یحتاج الی الوجود ، والوجود موجودبنفسه، کما ان النور مستضئ بذاته و غیره مستضئ به .

فان قیل : فاذالم یتصف بالوجود ، یتصف بالعدم الذی هو نقیضه، اذلاواسطة .

قلنا : لانسلم لزوم اتصافه بالعدم بذاته ، بل بعدم وجود زائدعلی ذاته ، ولامحذور فی ذلك.

فان قیل : فیکون کل وجود واجباً ، اذلا معنی للـواجب سوی مایکون تحققه بنفس ذاته .

قلنا : معنی وجود الواجب فی نفسه انه مقتضی ذاته من غیر ان یحتاج الی شئ آخر من جاعل ، و معنی تحقق الوجود بنفسه ، انـه لایحتاج فی تحققه الی وجـود آخر یقوم به ، لاانه لایحتاج الـی شئ آخر من فاعل اوقابل مثلاً.

الثانية ــ ان الوجود المتحقق فی‌الأعيان القائم بالماهية ، اماقائم بالماهية الموجودة، فيلزم وجودها قبل وجودها، او بالماهيةالمعدومة، فيلزم اجتماع النقيضين، او بالماهية المجردة عنهما ، فيلزم ارتفاع النقيضين .

والجواب : اما باختيار الشق الأول ، فبان يقال ، ان قيامه‌بالماهية الموجودة ، لكن لالوجود آخر ، بل بهذا الوجود ، كمـاان البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لاببياض غيره .

واما باختيار الشق الثالث ، فبأنه قائم بالماهية من حيث هی‌هی ، بلااعتبار شئ من‌الوجود والعدم معها ، و هذا ليس من ارتفاع‌النقضين المستحيل ، لأن ارتفاع النقيضين فی مرتبة من مراتب نفس الأمر جائز وان لم يجز فی نفس الامر والواقع ، و هذا علی قاعدةالخلطوالتعرية، مع انا فی اتساع فی ذلك ، لان الوجود المتحقق لاقيام له علی الماهية فی الواقع ، لانهما متحدان نحواً من‌الاتحاد ، و العقل اذا حلّلهمـا حصل شيئان و حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع و هو الوجود ، لانه الاصل فی‌العين و بتقدم الآخر اعنی الماهية فی الذهن ، لانها الاصل فی‌الاحكام الذهنية ، و هذا التقدم‌ليس بالوجود بـل‌بالماهية،كتقدم ماهية الجنس علی ماهية النوع .

و بالجملة مغايرة الوجود للماهية امر عقلی فی ظرف الخلـط و التعريةكما ذكرنا لامغايرة خارجية ، فلاترديد ولا محذور .

الثالثة ــ انه ليس فی‌الوجود ماعيّن ماهية الوجود ، فانا بعدان تصور مفهومه ، قدنشك فی انه هل له الوجودام‌لا ، فيكون‌له وجود زائد ، وكذلك الكلام فی‌وجوده ويتسلسل ، ولا محيص الابان‌الوجود المقول علی الموجودات اعتباری .

و الجواب : مامر ان حقيقة الوجود لايحصل فی الذهن، والحاصل

فیه هو وجه من وجوهه ، و العلم بحقیقته یتوقف علی المشاهدة الحضوریة و بعد مشاهدة حقیقته التی هی عین انیّته ، لامجال لهذا الکلام .

الرابعة ــ ماافاده المدقق الخونساری ، علیه رحمة الملک الباری ، از من المعلوم بدیهة ، ان الوجود صفة للماهیة ، فلایکون متأصلاً .

والجواب : ان ماهو صفة هوالوجود الاعتباری و هو لیس بمتأصل وانما المتأصل هو الوجود الحقیقی ، ولانسلم کونه صفة .

وهیهنا شبهات آخر یعلم الجواب عنها بعدالاستحضار عما سبق ، فرأینا الاعراض عنها اولی والیق

وهذا غایةماتیسّرلی من الکلام فی هذاالمقام بعون إمطار أمطار الفیوضات الربانیة ، معترفاً بالعجز والقصور ، هیهات من این مناسبة الظلمة مع صرف النور ؟ !

التحفة الثالثة

فی کیفیة علمه بذاته :

والبرهان الحق الدال علی هذا المقال ، هوان الله ، تعالی ، مجرد وکل مجرد عاقل لذاته .

و تقریره اما علی طریقة المشاء ، فهو ، ان التجرّد عبارة عن مفارقة المادة و علایقها ، سواءکان فی ذاته و فعله ، اوفی ذاته فقط . وکونه ، تعالی ، مجرداً بهذا المعنی ممایحکم بهالبدیهة والبرهان ، کماحقّق فی موضعه .

واما ان کل مجرد عن المادة فهو یعقل ذاته ، فیحتاج الی نظر دقیق ، بان یقال : ان مناط العاقلیة هوکون الشیء قائما بذاته غیر موجود بغیره ای غیر حال فیه ، سواءکان ذلک الغیر مادة او موضوعاً ، ومناط

المعقوليّة ، هوالحصول للموجود القائم بذاته ، سواءكان الحصول له بالحلول فيه او بالحضور عنده . اما الثانية فظاهرة ، واما الاولى ، فقد استدل عليه بهمنيار فى التحصيل بماغاية تقريره : انه اشتهر من القوم و اعانه البرهان ، ان وجود الاعراض فى نفسه هو عين وجوده لمحله ، وان الكاتب مثلاً وان كان بحسب ذاته و هى الشخص الانسانية موجوداً قائماً بذاته ، لكن بحسب وصف الكاتبية موجود لموضوعه كقولنا زيد كاتب ، فالمعقول كالسماء مثلاً له ذات و وصف عارض لها وهو وصف المعقولية وهو باعتبار ذاته وان كان قائماً بذاته ، لكنّه بسبب وصف المعقولية وجوده فى نفسه عين وجوده لمدركه وعاقله . فثبت ان وجود السماء من حيث المعقولية اى من حيث حصول صورته للعاقل اوحضوره عندالعاقل ، عين وجوده له ، و معلوم ان وجوده لـه عين معقوليته و محسوسيتّه .

واذاتمهد هذا فنقول : ان ماوجوده لغيره ، اى حال فـى غيره ، لايكون مدركاًلذاته ، لانه لوكان مدركاًلذاته ، و مدرك ذاتـه يجب ان يكون نفس وجوده عين ادراكه لذاته ، كان ذاته معقولاً له ، و معنى معقوليته كون وجوده لمدركه اى لذاته ، مع ان وجوده لغيره لالذاته ، و هذا خلف .

ومايكون وجوده لذاته فهو ينبغى ان يدرك ذاته اذليس المدركية الاكون الشئ موجوداً لموجود قائم بذاته ، وهوكذلك ، لان ذاته موجود لذاته القائمة بذاتها ، فموجوديّته لذاته هو مدركيّته و معقوليته لذاته ، فثبت ان الامور التى يدرك ذواتها لايصح ان يكون مقارنة للمادة و الا كان وجودها لغيرها ، فلايدرك ذواتها ، هذا خلف .

واما الامور المجردة ، فانها يجب ان يدرك ذواتها ، لانها موجودة

لذواتها ، فکل ماهو محجوب عن ذاته ، فوجه حجبه هو مقارنة المادة، و یشهد بهذا ان القوی الحسیةکالبصر واللمس والذوق ، لایدرکذواتها لکونها لمحالها التی هی تلك الاعضاء لالذواتها ، انتهی محصل کلامه بتوضیح مرامه علی تقریر بعض المحققین زید فیاکرامه .

واورد علیه بعض المدققین وجوهاً من البحث ، حیث قال : ان اراد انالمحسوسیة والمعقولیة .فیقتهماهی الوجود للغیر ای نحوکان وکذا الوجود للغیر ای نحوکان هی المحسوسیة والمعقولیة ، فلانسلم ذلك حتی ثبت بالدلیل ، وان اراد ان المحسوسیة والمعقولیة یصدق علیهما انهما الوجود للغیر و ان بعض افراد الوجود للغیر هــوالمحسوسیة و المعقولیة ، فان اراد بالصدق المذکور الصدق فی الجملة ، فمسلم لکن لایتفرع حینئذ شئ مما فرعه علیه ، وان اراد الصدقکلیاً ، فان اراد بالوجود بالغیر هو القیام به او عدم القیام لغیره ، فممنوع ، ولوسلم فلایتفرع علیه التفریعان الاخیران ، کمالایخفی ، وان اراد به مایتناول عدم الغیبة عنه ، فمسلم ، لکن لایتفرع علیه حینئذ ایضاً شئ مما فرعه علیه ، وان اراد انالمحسوسیة والمعقولیة هیالوجود للمدركمنحیث انه مدرك وکذا الوجود للمدرك من حیث انه مدرك عین المحسوسیة والمعقولیّة ، فان اراد بالوجود للمدرك ، القیام به اوعدم القیام لغیره، فممنوع کمامر ، وان اراد به مایتناول عدمالغیبة عنه ، فمسلم ، لکــن علی هذا یجوزان یکون شئ قائماً بغیره و مع هذایکون مدرکاً لذاته، و ایضاً لانسلم انه علی هذا یلزم ان یکون کل ماهو مدرك ذاته یجب انیکون نفس وجوده ادراکه لذاته ، اذلعله یکون مشروطاً بشئ آخر.

وایضاً : لانسلم انه علی هذا یلزم انیکون کل ماوجوده لذاته فهو مدرك ذاته ، اذ الموجود لذاته مطلقا علی هذا لیس عینمدرکیّته له،

بل الوجود لذاته اذاكان ذاته مدركاً عين مدركيّته لها ، والكلام ليس الافى اثبات كون الذات مدركاً ، حينئذ . انتهى كلامه رفع مقامه.

و يخطر بالبال مالابأس بايراده عسى ان ينبّهنى احد بفساده ، اما اولاً: فلأن المرادكما مر فى ضمن المقدمة هوالشق الاخير، وان المراد من الوجود للمدرِك القيام به على نحوارتباط و تعلق ، و قدمر ان هذه المقدمة ممالايقبل المنع ، اذلايخفى ان المعقولية هوالإرتباط بالمدرِك والوجود الرابطى له .

فان قلت : يرد عليه حينئذ أيضاً ، انه على هذا يجوزان يكون شئ قائماً بغيره ، ومع هذا يكون مدركاً لذاته .

قلت : لما ثبت ان معنى المعقولية هى الوجود للمدرك والارتباط ، فلوكان مدركاً لذاته ، لكان مدركيّته لذاته هوارتباطه بذاته ، مع ان القائم بالغير مرتبطة بذلك الغير لابذاته ، فلايكون القائم بالغير عاقلاً لذاته ، والا لكان مرتبطاً بذاته ، هذا خلف .

فان قلت : لم لايجوزان يكون شئ مرتبطاً بذاته و بغيره ؟

قلت : لاشك ان للمحسوس والمعقول وجود رابطى واحد للمدرك، ودعوى الضرورة مما لايخفى على احد . فاذاكان شئ عاقلاً لذاته ، يكون وجوده الرابطى لذاته والوجود الرابطى ، اذاكان لذاته يصير وجوداً لذاته ـ لمامر من اتحادالوجو الرابطى والوجود فى نفسه ـ فيلزم ان يكون شئ موجوداً لذاته وموجوداً لغيره ، اذالوجود الرابطى حقيقة انما يتصور اذاكان هناك امران متغايران ، واذا لم يكن هناك الاذات واحدة ، فلاوجود رابطى الا وجوده فى نفسه وذاته ، والتغاير بمحض الاعتبار، فاعتبروا يا اولى الابصار .

واما ثانياً : فلأنه لماثبت ان الوجود للمدرك نفس المحسوسية و

المعقولية ، فمدرك ذاته ، يجب ان يكون وجوده لمدركه، اى لـذاته اى نفس وجوده عين مدركيّته لذاته ، يعنى عين ادراكه لذاته ، وهذا مبنّى على المقدمة الثانية ، فلامجال للقول بانه لعله يكون مشروطاً بشئ آخر، كمالا يخفى .

و اما ثالثاً : فلأنه لما ثبت ان المدركية عبارة عن كون الشئ موجوداً لموجود قائم بذاته ، ولايخفى ان المجرد كذلك ، لان ذاتـه موجود لذاته وكون الشئ موجوداً لموجود ، كذلك عين المدركية فموجوديته لذاته عين مدركيته لها . فلايرد ان الوجود لذاته اذاكان ذاته مدركاً عين مدركيته لهالامطلقا ، والكلام ليس الافى اثبات كون الذات مدركاً، وذلك ظاهر. فتأمل فى المقام ؛ فانه حقيق .

فساد ایراد بایراد فساد

قداورد هذا المدقق ، زيد جماله ، على هذا الدليل ايـراد دقيق ماظفرت لفساده من كلمات الاساتيد ولاكتب الاسانيد على تحقيق.

و حاصله : ان غاية مادل عليه هذا الدليل على تقدير تماميته ، ان المدرك لايجوز ان يكون مقارناً لمادة بالحلول فيها ، واما اذاكان شئ مقارناً للمادة بان يكون جزءآله كالجسم ، فلم يظهر مماذكروه عدم جواز ان يكون مدركاً لذاته .

و اعتذر عنه بوجهين لاوجه لاحدهما . والوجه الآخر ، انه لماكان احد جزئيه هوالهيولى والآخر الصورة وشئ منهما لايصلح لأن يـكون عاقلاً لذاته فالمجموع ايضاً لايصلح لذلك .

ثم قال : و فيه ايضاً منع كمالايخفى . انتهى مقاله ؛ زيد جماله .

وتوجيه المنع على مايخطر بالبال ، انه لم لايجوز ان يكون حكم الكل

مخالفاً لحكم الاجزاء ، سيما اذاكان الكل مماله وحدة حقيقية كما فى الجسم على ما اعترف به المحققون ، وقدالهمنى الله بالجواب عن ذلك على الوجه الصواب ، فان عنده حسن مآب ، وسنذكره ان شاءالله ، هذا.

ثم اعلم : ان الاشراقيين قداوردوا على هذا المذهب من المشاء من ان المانع من العاقلية هو المادة وعلايقها انه لوكان التجرد عن المادة كافياً فى التعقل لزم ان يكون الهيولى عاقلة لنفسها ، اذلامادة لها ، فهى مجردة عن المادة قائمة بذاتها .

واجابوا عنه على مانقله بعض المدققين ، زيد جماله ، بان التجرد فقط ، ليس شرطاً للتعقل ، بل مناط العاقلية هو كون الشئ موجوداً بالفعل و متعيناً بالتعين الحاصل له بالفعل ، بان يكون غير مخلوط بشئ آخر بحيث لايمكن تعينه بدونه ، ومع ذلك يكون موجوداً لذاته فهناك قيدان : احدهما ، لاخراج الماديات ، والآخر ، لاخراج الهيولى ، فان الهيولى ممالايمكن تعيّنه بدون الصورة . انتهى ملخّصاً.

وفيه انه مخالف لقوانين القوم ، فانهم صرحوا بان الهيولى لاتحتاج فى تشخصه الى الصورة بل فى وجوده ، ولايجوز الاكتفاء فى الجواب ، بان مناط العقل هو الوجود بالفعل وللهيولى وجوداً بالفعل ، اذيرد عليه ان الشيخ قال فى التعليقات وغيرها ان الهيولى معدومة بالذات وموجودة بالعرض ، فهى واذ لم يكن موجودة بالفعل قبل انضمام الصورة، لكنها موجودة بعدانضمامها ، وظاهر ان هذاالقدر من الوجود يكفى لعلمها بذاتها ، اذلايلزم فى العاقلية ان يكون وجوده من ذاته والالماكان شئ من الممكنات الموجودة بعللها عالمة بذواتها .

بل الحق فى الجواب مايستفاد من كلام رئيس القوم انعالم بحقيقة مرامهم ، حيث قال : ان معقولية الشئ هى تجريده عن المادة و علائقها،

والشئ اذاكان يخالطه شئ غريب لايكون مجردةالبته.فلايكون عقلاً ولا معقولا لذاته. انتهى كلامه رفع فى‌الخلد مقامه .

وفى موضع آخر من‌الشفاء ، ان‌جوهرية الهيولى وفعليتها عين كونها مستعدة لكذا ، والجوهرية التى ليست تجعلها بالفعل شيئاً من‌الأشياء بل تعدهاالان‌يكون‌بالفعل‌شيئاً بالصورة ، وليس معنى‌جوهريتهاالاانهاامر ليس فى موضوع . والاثبات هوانه امر ، وامااته ليس فى‌موضوع هو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكـــون شيئاً بالفعل ، لان هذا عـــام ولايصير الشئ شيئاً بالفعل بالامرالعام ، مالم‌يكن فصل يحصله و فصله انه مستعدلكل شئ ، فصورته التى يظن له‌هى انه مستعد قابل انتهى.

ويستفاد من‌كلاميه ان مناط العاقلية مع‌القيام بالذات اماكون‌العاقل فى‌حدذاته ممالايكون مخالطاًلامرغريب بان‌لايمكن‌تجردها عنهافى‌ذاتها، فالهيولى‌لكونها فى‌حد ذاتها مخالطة بالصورة بحيث لايمكن تجردها عنها فى حد ذاتها ، لايعقل ذاتها ، اذليست ذاتها ممايمكن ان‌يوجـــد ، ولايكون هناك صورة .

واماكون العاقل فى حدذاته ممالايخالطة قوة واستعداد ، اذلوكان فى‌ذاته قوة محضة ولافعلية له فى حدذاته بوجه من‌الوجوه، فلاذات‌له حتى يعلم ذاته ، فالهيولى لكونها فى حدذاتها قوة محضة لايعلم ذاتها ابداً ، اذ بعدانضمام الصورة أيضاً وان صارت متحصلة بسببها، لكنّها لوعلم ذاتها بذاتها ، لوجب ان‌يجردها عن‌الصورة ، وعند التجريدلاذات لها يجب ان‌لايعلم ذاتها، ويمكن عودالكلامين الى‌مآل‌واحدكمالايخفى.

افاضة ربّانيّة

وبما ظهر من‌كلام‌الشيخ من‌ان مناط العاقلية مع‌القيام بالذات امـــا

عدم المخالطة بامر غريب بحيث لايمكن تجرد العاقل عنه ، واماكون الشئ فى‌حدذاته ممالايخالطه قوة واستعداد لزم انلايكون الجسم‌عاقلاً لذاته ، اذعلى تقديركونه مركبّاً من‌الهيولى والصورة يكون فى‌حدذاته مخالطاً لامرغريب بحيث لايمكن تجرده عنه ، اذلوجرّد الجسم عن الهيولى اوالصورة لماكان جسماً، ولكان فى‌حدّذاته المركبّة ممايخالطه قوة واستعداد ، لان‌الهيولى التى هى فى‌ذاتها قوة واستعداد جزءله ، فلم يتحقق فى‌الجسم ماهو مناط العاقلية ، فكونه عاقلاً غيرمعقول.

وهذا ماوعدناك سابقاً انه ممماالهمنى الله بعداليأس عن‌الاساتيدفانه حكيم مجيد فعال لمايريد .

والعجب من جمال المدققين انه تفطن بمضمون‌كلام الشيخ ولم يتفطن انه بما افاده ينهدم بنيان ايراده . وبماقررنا ظهر ضعف ماافاده بعض المحققين من ان الهيولى‌ليست معدومة صرفة ، بل‌هى موجود بوجود ضعيف ، ومعنى‌كونها بالقوةليست انها معدومة صرفة،فوجودها وان‌كان ضعيفاً ، لكن لماكان الوجود هوالظهور او مستلزماًله، يكون ظهورها لذاتها ظهوراً ضعيفاً بازاء وجودها الذى فى‌غاية الضعف ، فيكون لها شعور ضعيف بذاتها ، و بهذايتحقق سرّ عشق‌الهيولى‌ونظهر سرايةنورالعشق‌الذى‌هوفرع‌الشعورفى‌جميع‌الموجودات‌كماهوذوق‌جماعة من‌القائلين‌بالعشق‌اللازم‌للمحبّة‌المتفرع على‌الشعور فى‌جميع الممكنات، قائلاً:انوجودات الأشياءفرع‌عشقها، وبالعشق‌قامت‌الارضين والسماوات، فذهبوا الى انلكل موجود شعور بذاته و عشق‌بموجدەحتى‌الجمادات، وقالوا : ان للهيولى فى‌حدذاتها وجوداً ضعيفاً وشعوراً ضعيفاً وعشقاً على حسبه على صانع المصنوعات . انتهى محصل‌كلامه .

وذلك لماحققناه من شرط العاقلية ، وعدم تحققه فى‌الهيولى ،

وعدم وجودهافی‌حدذاتهااصلاً، لاوجوداً قویاًولاضعیفاً،کیف‌والقائلون بها یقولون باحتیاجها فی‌الوجود الی الصورة ، فان اراد بـالوجـود الضعیف ان‌لها وجوداًضعیفاً فی حدذاتها فممنوع کمامر من کلام‌الرئیس، وان‌اراد بعد وجودالصورة فمسلم، لکن قدمرّ انّ‌هذا النحومن‌الوجود لایصیر منشأ للعاقلیة ، فلایحتاج الی القول بالعشق الـذی ینکرونـه الحکماء فی‌توجیه‌کلامهم[1].

وقد اورد علیه بعض المدققین زید جماله : بان‌کون وجودالهیولی وجوداً ضعیفاً بعد وجود الصورة ، ممنوع اذلیس وجودها حینئذ‌وجوداً ضعیفاً بل‌کسائر الموجودات .

وفیه ماحقق صدرالحکماء فی‌جواب مااورده الشیخ الاشراق، من‌انه لاشئ اتم بساطة من‌الهیولی ، فلم لایدرك ذاتها مع مافیها من‌البساطة والتجرد، حیث قال: ان بساطتها عبارة عن‌بساطة معنی‌جنسی‌کالجوهریة، ومناط‌العاقلیة هو بساطة الوجود لابساطة المعنی ، ومعنی بساطة الهیولی انها اذالوحظت بحسب نفس الامر ذاتها وقطع النظر عـن‌الصـور التی تحصلت وتقومت هی بها فی‌الواقع،کان حالهافی‌اعتبار نفسها ، هی‌انه

۱ـ ایها الفاضل عشق وشوق مترتب برشعور وادراك در مادیات، حتی صور حال درماده‌که بواسطهٔ فقدان صراحت ذات مدرك نمیباشند، عشق و شوق مترتب برشعور بسیط است‌که از سنخ علم‌حصولی‌وصور عقلی نمیباشد وبرهان آن از این قرارست‌که حق به صریح ذات علت اشیاست و معلول از صریح ذات منبعث میشود و صریح ذات عین علم و قدرت و اراده است ، لذا هرموجودی از این کمالات نصیب دارد والا باید صریح ذات حق علت اشیاء نباشد و یا آنکه صریح ذات عین کلیهٔ صفات نبوده باشد ـجلالـ

جوهرفقط ، والصورخارجة عن ماهيتها داخلة فیوجوداتها ، و وحداتها المتعددة فیغاية ضعف الوجود وضعف الوحدة شبيهة الوجود بوجود الكليّات الجنسية و وحدتها . انتهی .

ولايخفی ان وجودات الكليات انما هیبتبعيّة وجودات الافراد، فيكون وجوداتها وجوداً ضعيفاً لابالأصالة ، وهذا معنی مامرّ من انالهيولی موجودة بالعرض ، فتأمّل ؛ وفی الزوايا بعد خبايا تركتها فیمعرض الخفاء ، وهذا علی طريقة المشّاء .

واما علی طريقة ارباب الذوق منالحكماء والصوفية ، فنقول : ان العلم هو نحو من الظهور والوجود ، والتجرد اما عبارة عن الوجود بشرطلا ، ای بشرط عدم مقارنة شئ منالتعينات الامكانيةكماهو ذوق الاشراقيين علی مامر ، اوعبارة عنالوجود لابشرط مقارنة شئ منها اوعدمها،كما هومذهب جماعة الصوفية ، وعلیالتقديرينكان الوجود الواجبی المجرّد عين الظهور والنور لذاته ، وماكانكذلك يكون لامحالة عالماً بذاته ، اذالعلم نحو من الظهور . وهذا ماقيل : انمناط العاقلية عندالاشراقيين،هوكونالشئ نوراًفیذاته قائماًبذاته، فانهمقسموا اولاً الاشياء علی قسمين ، ماهونور فیذاته ، وماليس بنور فیذاته. ثمقسموا القسم الاول الی ماهو مستغن عنالمحل وقائم بذاته ، وهو المسمّی عندهم بالنور المجرد والنور المحض والی ماهو قائم بغيره محتاج اليه ، و هوالنور العارضكضوء الشمس ، والقسم الثانی الی ماهو قائم بذاته و هوالجوهر الغاسقكالجسم واما قائم بغيره وهوالهيئة الظلمانيّة اعنی المادة ، فالاول من الاول اعنی النور فیذاته القائمبذاته عاقللذاته،بخلاف الاقسام الباقية ، فلايكون الجسم والاعراض والمّواد عندهم عاقلاًلذاته. اماالاول ، فلأنهليس بنورفیذاته ، واما الاخيرين ،

فلقیامهما بغیرهما . و یمکن ارجاع کلامی الاشراق والمشاء الی مآل واحد ، فان النور فی ذاته هوالموجود لذاته ، وهناك کلام لایخفی علی من تذکر ماذکرنا من التذکرة السابقة .

توحید ذوقی

لایخفی علی العاقل العارف بمذاهب الصوفیة من انلاموجود سواه ولانور فی ذاته الا الموجود الاول الواجب الوجود ، والکل قائم بـه لابذاته وان جمیع الموجودات اطوار وجوده ، فلاعلم الاله ، فهوالعالم بذاته لذاته ، و علوم الموجودات نشآت علمه ، تعالی . وهـذا سرّ مایقولونه العرفاء بالله من التوحید الصفاتی، فافهم انکنت من اهل الذوق[1] وصاحب الشوق .

التحفة الرابعة

فی علمه ، تعالی ، بالاشیاء

اقول : لماثبت علمه تعالی بذاته ، ولایخفی ان الفاعل العالم بذاته عالم بماصدر عنه بالبدیهة ، ولذلك قال ، تعالی ، فی مقام الاستفهام الانکاری (الایعلم من خلق وهواللطیف الخبیر)[2] یعنی الایعلم مخلوقاته والحال انه لطیف ای مجرد خبیر بذاته ، فیکون له علماً بالاشیاء کماهی، لان الکل معلول الآله ، ولانه لماثبت ان لاموجود سواه علی مذهب الصوفیة، بل الکل مظاهر ذاته فاذاظهر ذاته علی ذاته ظهر الکل، علی ذاته، فعلمه

---

۱ ــ وفی کلامهم سرّ سریان العلم فی الاشیاء حتی الجمادات والنباتات و یسبح له من فی السماوات و... ولابد لکل من الشعور و لکن بقدر الظهور قسطه من النور ــ ج ل ــ

۲ ــ س ٦٧ ی ١٣ .

شامل على الكل ، و يمكن تطبيق الآية عليه .

ولانه خالق العلوم برمتهاكما قيل .

ولانّه مختار والفعل الاختيارى مسبوق بالعلم .

ولان الجهل نقص ، تعالى عنه ، وغير ذلك من الوجوه .

وقد حاول بعض المحققين الاستدلال على علمه بالاشياء بدون اخذ مقدمة ، ان الله ، تعالى ، عالم بذاته حيث قال : ان جميع الموجودات لماكان مستندة اليه ، تعالى ، وهوموجود لذاته قائم بذاته ، و جميع الاشياء لكونها معلولة له ، تعالى ، حاضرة عنده منكشفة لديه غيرغائبة عنه لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول ، فان حصول المعلول للعلة اشدّ من حصول الصورة لنا ، كما صرّح به المحقق فى شرح الاشارات و ستسمع ان شاءالله تحقيقة ، فهو ، تعالى ، عالم بها لامحالة ، اذ العلم هو كون المعلوم موجوداً لامر قائم بذاته و حاضراً عند موجود لذاته غير غائب عنه ، فثبت علمه بجميع ماسواه وهو المطلوب ، فلاحاجة الى ضمّ المقدمة المذكورة .

واعترض عليه بعض المدققين ، زيد جماله : بانا لانسلم انه يلزم من كون الاشياء معلولة له حاضرة عنده منكشفة لديه ، لابدله من دليل ، ووجوب كون العلة موجودة مع المعلول لايفيد ذلك ، كمالايخفى ، كيف والنار علة للحرارة ، ولاعلم لها اصلاً ، ولوسلم فانما يسلم فى افعاله ، واما فى افعال مخلوقاته ، فلا . انتهى كلامه .

ولايخفى مافيه ، فان لزوم الانكشاف من العلية مستند فى الدليل بان حصول المعلول للعلة اشدّ من حصول الصورة لنا ، ولاشك ان المعلول موجود لامر قائم بذاته ، والوجود لامر قائم بذاته هو نحو الوجود العلمى ، ولايجب ان يكون بحصول الصورة ، والا لماكان الشئ

عالماً بذاته ، مع ان ذلك النحو اشد من النحو الحصولى ، فلم صار هذا علماً ولم يصر ذلك علماً ، و سيجيء انشاءالله تحقيق هذه المقدمة، فانتظر، فالمنع مكابرة لمقتضى العقل .

واما قوله: كيف والنار علة للحرارة . ففيه مالايخفى، كيف والنار ليست عندهم علة للحرارة ، اذا لعلة عندهم منحصرة فى مبدءالمبادى وغاية الغايات ، لأنهم يقولون بانلامؤثرفى الوجود الاالله ، وهو المؤثر الاول وعلة العلل ، والوسائطوسائل، لاعلل ، فالكل منه ولاعلة سواه ، وستسمع انشاءالله. ومن هذاظهر مافى قوله: واما فى افعال مخلوقاته، فلاهذا.

تذكار ابواب تحيّر فيه عقول اولى الالباب

[تفصيل المذاهب فى العلم]

نريد ان نفتحها بمفتاح فيه مصباح لذوى الفطانة والفلاح ، فاستمع انكنت من اهل الصلاح ، متوكلاً على توفيق الملك الفتاح،

فاقول : القائل بكونه عالماً بالموجودات قبل كونها ، اما انيلتزم ثبوت المعدومات فى علمه ، تعالى ، او يقول بامتناعه ، وعلى الثانى فاما انيقول علم الواجب بتلك الموجودات مغاير لذات الواجب ، اويقول انه عينها ، و على الاول اعنى ان علمه ، تعالى ، بهاغير ذاتها ، فاما انيقول انه قائمة بذاته حالة فيه، اويقول انه منفصله عنه مبائنةله بالكلية، وانقال انه عين ذاته ، فاما ان يقول ان ذاته علم اجمالى بجميع ماعداه، اويقول انها علم تفصيلى ببعض و اجمالى بالبعض الآخر ، والقائل بانه علم اجمالى بها ، اما انيقول ان ذاته علم اجمالى بجميع الموجودات بمعنى انه علم بالفعل بخصوصيات جميع الموجودات على وجه يتميز بعضها عن بعض فى علمه ، تعالى ، اويقول بمعنى انه علم بالفعل

بخصوصياتها لاعلى الوجه التميز فان العلم شئ، والتميز شئ آخر ، والأول يوجب الثانى كماحقق .

اويقول ان علمه الاجمالى عبارة عن كونه فى حد ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف الاشياء ،

هذا غاية ضبط الأقوال والشقوق ، فنقول : قدتوهم المعتزلة القائلة بثبوت المعدومات ، الى ان ماهيات الأشياء لهاثبوت فى الأزل وحاضرة لديه ، تعالى ، و نسب الى العارف محيى الدين العربى و صدرالدين القونيوى ، على مانقل العلامة الدوانى فى شرح رباعياته، فانه نقل عن القونيوى انه قال : ان الشيئية على قسمين، شيئية ثبوتية، وشيئيّة وجودية هو ظهور الشئ بالوجود العينى فى مرتبة من المراتب وعالم من العوالم .

والشيئية الثبوتية ، هو ثبوت الشئ فى العلم لافى الخارج . ثم قال: ولايخفى ان هذا قريب من كلام المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات، وليس الفرق بينهما الا بان المعتزلة ينسبون تلك الثبوت الى الحارج وهؤلاء الاعلام ينسبون الى العلم و يقولون انه ثبوت علمّى . انتهى.

ويرد عليه ان ثبوت المعدومات و تميزها سواء نسب الى الخارج اوالذهن والعلم باطل بالضرورة ، والعقل يحكم بالبديهة بان الثبوت هوالوجود ، والمعدوم الصرف لايكون موجوداً . ولكلام العرفاء توجيه سنذكره بعد ان شاءالله تعالى .

وذهب المشاؤن وتبعهم الشيخان ابونصر وابوعلى وبهمنيار وغيرهم الى ان علمه ، تعالى ، بارتسام صورالاشياء فى ذاته وتقرّر رسوم الممكنات فى نفسه، وهذا هوالعلم الحصولى المنسوب الى انكسيمايس الملطى .

واختار قوم من‌الحکماء تبعاً لثالیس الملطی : ان علم الباری بالعقل الاول بحضور ذاته وبما تحته بالإرتسام فی‌العقل الاول وهذا هو المشهور بالعلم الحضوری[1].

ومال طائفة من‌الحکماء الی ماذهب الیه العظیم افلاطون الصوری من‌ان الاشیاء بصورها القائمة بذاتها حاضرة عنده ، تعالی ، وهذا هو المشهور بالمثل الافلاطونیة ، واستقرّرأی فرفوریوس واتباعه ، الی ان علمه ، تعالی ، بالاشیاء علی طریق اتحاد العاقل والمعقول .

و استراح قلوب اکثر المتأخرین‌کما هو الظاهر من‌کلام صدر المدققین ، قده، والمحقق الدوانی : الی ان ذاته تعالی ، علم بالفعل

---

۱ ـ اختلف الحکماء فی ان علمه ، سبحانه ، بالاشیاء هل هوبالصور، ای بصور زائدة علی تلك الاشیاء مطابقة‌لها ، اما قائمة بذاته ، تعالی ، او بجوهر هو اول المعلولات له . یعنی ان اول ماصدر عن الواجب جوهر فیه جمیع صور باقی الممکنات ، اعنی العقل الاول ، اوقائمة بذواتها ، و یسمّی بالعلم الصوری، فالاول مذهب انکسیمایس الملطی،والثانی‌مذهب ثالیس الملطی ، والثالث مذهب افلاطون الالهی علی ما هوالمشهور . او هو بحضور نفس الاشیاء له ، تعالی وانکشاف ذواتها عنده بدون حاجة الی حصول صور زائدة علی ذواتها ، علی التفصیل المذکور آنفاویسمّی بالعلم الحضوری ، اما مطلقاًکما هو الحق ، و هوالظاهر من مذهب شیخ الاشراق ، واماکذلك فی المعلولات القریبة واما فی‌المعلولات البعیدة فبحصول صورها فی‌القریبة،کما هو الظاهر من مذهب المحقق الطوسی وارسطو وابی‌نصر والشیخ الرئیس واتباعه ، و بالجملة جمهور المشائین، اختار مذهب انکسیمایس الملطی و هو الذی ذکرنا اولاً وملخصه انه ، تعالی،کان ولم‌یکن معه شئ، فاول ماصدر عنه الصور العلمیةللموجودات العینیة ، ثم اوجد الموجودات العینیة علی نهج ماهی فی العلم‌المتقدم .

بخصوصيات الموجودات على وجه يتميز بعضها عن بعض فى علمه، تعالى. واليه ذهب بعض العارفين ، فانه قال : نحو العلم هنالك على عكس نحو العلم عندنا، وان المعلوم هنالك يجرى من العلم مجرى الظل من الأصل، فما عندالله هو الحقايق المتأصلة التى ينزل الاشياء منها كمنزلة الضوء و الاشباح ، فمامن الاشياء عندالله ، تعالى ، احق بها مماهنا عندانفسها، فالعلم هنالك فى شيئية المعلوم اقوى من المعلوم فى شيئيَّة نفسه ، نعم فانه مشيّئ الشئ و محقق الحقيقة ، والشىء مع نفسه بالامكان ، فانه بين ان يكون وبين ان لايكون ومع مشيّئه بالوجوب، وتأكدالشئ فوق الشئ ، فانه الشىء ويزيد . وان كان فهم هذا يحتاج الى تلطّف شديد ، واذاكان ثبوت نفس الشئ عندالعالم حضوراً له فثبوت ما هو اولى به من نفسه اولى بذلك . انتهى .

واراد بثبوت ما هو اولى به من نفسه ، ذات الله تعالى ، المفيضة للموجودات ، فذهب الى ان حضور ذات العلة عندالعالم علم بحقيقة المعلوم على وجه اتم من حضور نفس ذلك المعلوم عنده ، حيث قال: نسبة مصدرالشئ اليه نسبة الاصل الى الاصل ، ولاريب فى ان الاصل فى شيئيَّة العكس اتم من العكس فى شيئيَّة نفسه . يتضح ذلك من نسبة الامر الخارجى الى مافى المرآة منه، فكيف يتحقق الادراك والعلم بصورة شبح حاصل من شئ ولايتحقق مما هو اتم من هذا الشئ فى شيئية هذا .

وحقق صدرالمحققين فى العلم الاجمالى الكمالى ماحققه هذا المحقق وذهب الى ان العلم التفصيلى بالأشياء على وزان فاعليته لها، وتابعهم الاشراقيون وشايعهم الشيخ السهروردى فى العلم الاجمالى.

واما فى العلم التفصيلى ، فقالوا : ان مناط علمه بالاشياء الممكنة

هی نفس حضورها بذواتها من الازل الی الابد فی الازل ، لکن کل فی وقته .

و نسب الی المحقق الطوسی ـ رحمه الله ـ فی العلم التفصیلی ، ان علمه ، تعالی بالمعلولات القریبة بحضور ذواتها، واما المعلولات البعیدة، فبارتسام صورها فی القریبة .

ویفهم من المحقق الخفری فی حاشیته المشهورة، من ان ذاته، تعالی، علم اجمالی بالکل بمعنی ان ذاته مبدء لانکشاف الجمیع .

ثم قال : انه علم تفصیلی بالعقل الاول وبمابعده بارتسامه فیه وللعلم التفصیلی مراتب والعلم بکل مرتبة عین تلک المرتبة ، فزید مثلاً عندکونه معدوماً معلوم له تعالی بالارتسام فی المبادی العالیة وبعد ماصار موجوداً کان حاضراً بنفسه عند الواجب ، تعالی شأنه .

فهو من وجه اختیار لمذهب المدقق الطوسی (رحمه الله) حیث قال: ان المعلولات البعیدة معلومة له ، تعالی ، بالارتسام فی القریبة ، ومن وجه ، لیس اختیاراً له ، لانه ـ رحمه الله ـ لم یقل بحضورها بعد وجودها بنفس ذواتها علی مانقل عنه . و من وجه اختیار لمذهب صدر الحکماء من ان علمه التفصیلی عین فاعلیته کماسننقل ، ومن وجه لیس اختیاراً لمذهبه ، فان الصدر لایقول بان الاشیاء قبل وجودها معلومة له ، تعالی ، بالارتسام فیما قبله ، بل بالعلم الاجمالی المذکور سابقاً . وأیضاً ، انه لایقول بالعلم الاجمالی بالمعنی الذی نقلناه عن المحقق الخفری .

ونقل عن بعض انه ذهب الی انه یعلم الخصوصیات بلاتمیز فی العلم الاجمالی .

هذا ماوصل الی من المذاهب المتشتتة فی هذا الباب ، والله ملهم

انصواب لاولى الالباب ، وفى تقرير المذاهب وتنقيح المطالب نفتقر الى هدايالئلايتحيّر الطالب لاقصى مراتب المآرب، فنقول :

الهديّة الاولى

فى تقرير العلم الحصولى المشهور[1]

على ماقرره الشيخ فى كتابيه : ان صورالاشياء المعلولـة متقررة فى ذاته ، ولزمه تعقل الكثرة بسبب تعقل ذاته بذاته و تعقله للكثرة لازم معلول له، فصورالكثرة التى هى معقولاته معلولاته ولوازمه مترتب ترتب المعلولات ، فهى متأخّرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها ولابغيرها ، بل هى واحدة وتكثر اللوازم و المعلولات لاينافى وحدة علتها الملزومة اياها سواءكانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة اومباينة له ، فاذن تقرر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لايقتضى تكثرة. والحاصل : ان الواجب واحد لاتزول وحدته لكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه .

وقال المحقق الطوسى بعد تقرير كلام الشيخ بماذكرنا : انه لاشك فى ان القول بتقرر لوازم الاول فى ذاته ، قول ، بكون الشئ الواحـد فاعلاً وقابلاً معاً[2] وقول ، بكون الاول موصوفاً بصفات زائـدة غير

---

۱ ــ العلم الحصولى بالشئ عبارة عن قيام صورته بذات العالم كما فى علم النفس الناطقة بالموجودات الخارجية،كالارض والسماء و غيرهمـا ، فيكون العلم بها عبارة عن حضور صورها عندها فيكون المعلوم والحاضر بالذات عندالنفس تلك الصور و ذواتها انما تكون معلومة بالعرض وبالتبع، اى بتبعية الصور .

۲ــو هو مستلزم للتركب .

اضافية ولاسلبية[1] اى حقيقية على ماذكره الفاضل الشارح اعنى الامام ، وقول ، بكونه محلاً للمعلولات الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك ، وقول ، بان معلوله الاول غير مبائن لذاته[2] وبانه ، تعالى لايوجد شيئاً مما يبائنه بذاته ، بل بتوسط الامور الحالة فيها . الى غير ذلك ممـا يخالف الظاهر من اقاويل الحكماء .

وهذه خمسة من الابحاث ، اجاب عن ثلاثة منهـا اكثر المحققين بمايستفاد من كلام الشيخ .

اما عن الأول : فلأن الشيخ قال فى التعليقات ماحاصله: انه فـرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض ، لان البياض يوجد فيه من خارج ، وبين ان يوصف بانه ابيض ، لان البياض من لوازمه ، واذا اخذت حقيقة الاول ، تعالى ، على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة ، استمرّ هذا المعنى فيه ، وهوانه لاكثرة فيه ، وليس هناك قابل وفاعل ، بل من حيث هو قابل فاعل . وهذا الحكم يطرد فى جميع البسائط ، فان حقايقها هى انها يلزم عنها اللوازم ، على انها من حيث هى قابلة فاعلة ، فان فـى البسيط ـعنهـ و ـفيهـ شئ واحد . انتهى كلامه ملخصاً .

والحاصل : ان حيثية قبوله ، هواستلزامه للوازم ، وهذا هو بعينه حيثية فعله ، فحيثية القبول والفعل هيهنا واحدة ، ولايضر فى الوحدة الحقة ، والتغاير اعتبارى ، فلايلزم ان يكون فاعلاً وقابلاً معاً بالحقيقة ، فهو ، تعالى ، موصوف بتلك اللوازم لامتصفة بها ، والاتصاف لاتتحقق الا بعد الانفعال المنافى للفعل ، بخلاف الموصوفية مطلقاً ، فانه لاستلزم

۱ـ وزيادة الصفات الحقيقية على ذاته ، تعالى ، قدثبت بطلانه .

۲ ـ بل قائم بذاته ، اذالمعلـول الاول على ذلك التقدير يكون الصورة العلمية لاالعين الخارجى .

الانفعال ، فلاينافى الفعل ، فانقبول المنافى للفعل هو الاتصاف لاالموصوفية مطلقاً ، فاللازم غير مناف ، والمنافى غيرلازم.

واما عن الثانى ، فلان اتصاف شئ بشئ ، هوان يكون ذلك الشيء محمولاً عليه اومبدء محمول عليه ، وهذه اللوازم ليست محمولة عليه ، تعالى ، ولامبدء محمول عليه ، لان العالم المحمول عليه ، تعالى ، انما مبدؤه هو ذاته من حيث كونه علة لانكشاف الاشياء، كما صرح به بهمنيار فى التحصيل وغيره فى غيره، واماكونها مبدءاًللعالمية الاضافية الاعتبارية ، فلايصير منشأ ، لاتصافه ، تعالى ، بها ، اذالمراد بالاتصاف بصفة حقيقية ، ولامانع من احتياجه ، تعالى ، فى الاضافات، الى غيره .

وليت شعرى مامعنى اتصاف العلة بالمعلول ، ومعلوم ان اللوازم من معلولات ذاته ، تعالى، كما اعترف به الشيخ وغيره .

واما عن الثالث : فلما مرّ سابقاً من ان هذه الكثرة كثرة لايزول بهاوحدته الذاتية ، وبينه فى التعليقات بماحاصله : ان هذه الكثرة انما هى بعد الذات الاحدية بترتيب سببى و مسببى، لازمانى، فلاينثلم بها وحدة الذات ، الاترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه ، تعالى، لايقدح فى بساطته الحقة، لكونها صادرة عنها بالترتيب العلى والمعلولى، فكذلك معلوماته المفصلة الكثيرة ، انما تترتب عنه على وجه لاينثلم به الوحدة الصرفة ، فتلك الكثرة يرتقى اليه و يجتمع فى واحد محض، فهى مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات ، اذالترتيب يجتمع الكثرة فى واحد .

وهذا احدى معنيى كلام الفارابى ، فهو الكل فى وحدة كماقيل .
وهذه اجوبة مذكورة فى زبرالقوم، ولم اظفرعلى الجواب عن الاخيرين،

وخطر بالبال مايصلح جواباً عنهما .

فاقول : اما الجواب عن الرابع : فلانّه اناراد من المعلول الاول ذات العقل الاول الموجود فی الخارج ، فقوله غير مبائن لذاته، تعالی، ممنوع ، اذلايلزم من ارتسام صورته فی ذاته ، تعالی ، ان لايكون ذات المعلول الاول غير مبائن لذاته ، وذلك ظاهر ، علی انه حينئذ لم يكن له اختصاص بذلك ، بل كان جميع المعلولات غير مبائنة لذاته، وكانت المفسدة اظهر .

واناراد منه صورة العقل الاول ، فانه المعلول الاول كما يفهم من صاحب المحاكمات فی تقرير كلامه ، فان اراد عدم المبائنة بحسب الذات فممنوع بالبديهة .

وان اراد المقارنة ، فمسلم لكن لامفسدة فيه ، وكونه مخالفاً لظاهر اقاويل الحكماء ، لايصير منشأ للاعراض عنه، كيف والحكماء ليسوا بانبياء مصونون عن الخطاء .

واما عن الخامس : فلانه لامفسدة فيه ، ان اراد بالايجاد افادة الوجود الخارجی كما هو الظاهر منه ، اذايجاد الواجب العقل بواسطة صورته لامحذور فيه .

وان اراد مطلق العلية ، فغير مسلم ، كيف وذاته علة لتلك الصور، واللوازم بلاتوسط صور عليحدة ، هذا .

تتميم" فيه نفع" عميم

واعلم ان صاحب الملل والنحل نقل عن تاليس الملطی كلاماً فی نقض مذهب المشاء وهوانه قال : ان القول الذی لامرد له هو ، ان المبدع ولاشئ مبدع، فابدع الذی ابدع ولاصورة له عنده فی الذات،

لان قبل الابداع انما هو فقط ، وان كان هو فقط ، فليس يقال حينئذ جهة وجهه حتى يكون هوصورة او حيث وحيث حتى يكـون هـو ذاصورة ، والوحدة الخالصة ينافي هذين الوجهين ، هويؤيّس ماليس بايس . واذاكان هويؤيس الايسات ، والتأييس لاعن شئ متقـادم ، فمؤيّس الاشياء لايحتاج ان يكون عنده صور .

ثم قال : وايضاً ، فلوكانت الصورةعنده ، لكانت مطابقة للوجود فى الخارج ام غير مطابقة ، فان كانت مطابقة فليتعدد الصـورة تعدّد انموجودات، وليكن كلياتها مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقةللجزئيات وليتغير بتغييرهاكمايتكثر بتكثرها ، وكل ذلك محال ، لانه ينافـى الوحدة الخالصة وان لم يطابق الوجود الخارج فليست ذاصورة انماهو شئ آخر . انتهى .

وبماقررناكلام الشيخ ظهرما فىهذين الكلامين لمامرّ ان الكثرة المذكورة ممالاينافى الوحدة الخـالصة ، والجهـات الاعتباريّةايضاً لاينافيها والجهات الحاصلة من تقررها فيه ، تعالى ، جهات اعتبارية ، وسنحقق ايضاًكيفية قوام بالجزئيات على وجهكلى لايتغير حسب تغير الجزئيات .

ولولم يصرتوجيهاً بمالايرضى ، لكان لناتسليم التغير و منع ان التغير فيها مما يستلزم التغير فىالذات الاحدية ، اذتغير اللوازم بنسبة بعضها الى بعض ، لايستلزم التغير فىالملزومات، اذلاحلول ولاانفعال ليلزم ذلك ولاتغير بالنسبة الى الواجب بل لها تغير بنسبة بعضها الى بعض ولامحذور ، واذا عرفت هذا .

فاعلم : ان حاصل ماحصل من تقرير مذهب الشيخ بحيث اندفع الاشكالات المذكورة ، ان الصورة حاصلة له ، تعالى ، بمعنى حصول

المعلول للعلة ، فانها معلولات له ، تعالی ، وللمعلول نـوع حصول للعلة ، لانها حالّة فیه ، تعالی ، فیرجع الی القول بالمثل الافلاطونیة علی ماقیل ، معان الشیخ و شیعته لایقولون بهاکذا قیل . ولایخفی ان المثل الافلاطونیة لیست صوراً تابعة لذات الواجب ، بل انها امور موجودة علیحدة کماسیجیئ من معانیها ، فانتظر واستمع مایتلی علیک ، واعرض عن المفسدین .

نعم غایة مایرد علی هذا المذهب ، هوانه لاشك ان العلم بالاشیاء بحضور ذواتها اتم انکشافاً من العلم بها بحصول صورها ، والواجب ، تعالی ، لکونه تام التمام لااتم منه ، یجب ان یکون علمه، تعالی، اکمل انحاء العلوم واتمها ، اعنی الحضوری الانکشافی ، کمالایخفی[1].

---

۱ ـ العلم الحضوری عبارة عن حضور الشیئ بذاتها عند العـالـم و انکشافه له سواءکان سبب الحضور اتحاد العالم والمعلوم بالذات کما فی علم النفس الناطقة بذاتها و علم واجب الوجودبذاته وعلوم سایرالمجردات بذواتها ، او قیام المعلوم بالعالم کما فی علم النفس بالصورالعلمیةالحاصلة فیها ، فان علم النفس بالسماء مثلاً بسبب الصورة الحاصلة من السمـاء فی النفس و علمها بتلك الصورة الحاصلة بمجرد حضور تلك الصورة بذاتها عند النفس لابسبب صورة اخری حاصلة من تلك الصورة عند النفس و الا یلزم اجتماع صور غیر متناهیة فی النفس ، فـاذن یکون علـم النفس بالصورة العلمیة للسماء الحاصلة عند النفس بسبب قیامها بهاالموجب لحضورها و انکشافها عنده اوامر آخری سوی الاتحاد والقیام ، کمافی علم النفس بقواها فان النفس عالمة بانها بصیر و سمیع مثلاً وعلمهابالقوة السامعة و الباصرة لیس باعتبار قیامهما بالنفس لانهما قائمتان بالعضو المخصوص لابالنفس باعتبار رابطة حاصلةکالرابطة الحاصلة للمعلول مع العلة ، فعلم النفس بقواها لیس الا بوجدان تلك القوی حاضرة عندهـا ←

وهيهنا شبهة قويّة سنذكرها في‌اواخر الكلام .

الهديّة الثانية :

في‌تقرير العلم الحضوري المشهور المعروف بين‌الجمهور بالتعرية عن النقص والقصور .

قال ثاليس الملطي بعد مانقلنا عنه ، لكنه ابدع العنصر الذي‌فيه صور الموجودات والمعلومات‌كلها وانبعث من‌كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في‌العنصر الاول ، فمحل الصور و منبع الموجودات هو ذات العنصر ، ومامن موجود في‌العالم العقلي والعالم الحسيّ الا وفي ذات العنصر صورة له . قال : ومن‌كمال الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر ، فمايتصوره العامة في‌ذاته ، تعالى ، ان فيها الصور ، اعني صورالمعلومات ، فهو في‌مبدعه ، ويتعالى‌بوحدانيته و هويته من ان‌يوصف بما يوصف مبدعه . انتهى .

واليه مال المحقق في‌شرح الاشارات ، وقال : «العاقل‌كمالايحتاج في‌ادراك ذاته لذاته الى صورة غير ذاته التي هي‌بها هو ، لايحتاج أيضاً في‌ادراك مايصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورةذلك‌الصادر الذي‌بهاهوهو. واعتبر من نفسك انك‌اذا تعقلت شيئاً بصورةتتصورها، اوتستحضرها فهي صادرةعنك‌لابانفرادك‌مطلقاً بل‌بمشاركةمامن‌غيرك،ومع ذلك فانت‌لاتعقل تلك الصورة بغيرها، بل‌كما تعقل ذلك الشئ‌بها،كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان‌تتضاعف فيك الصور ، بل‌انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وتلك الصور فقط اوعلى سبيل التركيب.

بذاتها بسبب انها معلولة لها فايضة منها لمحالها . فتدبر لعله تنتفع‌به، انشاءالله تعالى .

واذاكان حالك مع مايصدر عنك بمشاركة هذه الحال ، فما ظنك بحال العاقل مع مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه . ولاتظنن ان كونك محلاً لتلك الصور شرط لتعقلك اياها ، فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها ، بل انما يكون كونك محلاً لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذى هوشرط في تعقلك ايّاها ، فان حصلت تلك الصور لك بوجه آخر غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك .

ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فيكونه لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله ، فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الاول الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه ، فهو عاقل ايّاها من غير ان يكون هى حالة فيه. واذقد تقدم هذا فاقول :

قدعلمت : ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته في الوجود الا فى اعتبار المعتبرين على ماعلمت ، و حكمت بان عقله لذاتة علة لعقله لمعلوله الاول ، فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً فى الوجود من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولين اعنى المعلول الاول و عقل الاول له شيئاً واحداً فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مبائنا للاول والثانى متقرراً فيه وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه فى المعلولين ايضاًكذلك . فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الأول اياه من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستأنفة على ذات الاول ، تعالى . ثم لماكانت الجواهر العقلية يعقل ماليس بمعلولات لها بحصول صورة فيها وهو تعقل الاول الواجب ولاموجود الا و هو معلول للاول الواجب ، كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ماعليه

الوجود حاصلة فيها . والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لابصور غيرها بل باعيان تـلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ماهو عليه ، فاذن «لايغرب عنه مثقال ذرة »[1] من غير لزوم مفسدة.

فهذا اصل ان حقّقته وبسطته انكشف لك كيفية علمه بجميع الاشياء الكلية والجزئية «ذلك فضل الله يؤتيه[2] من يشاء» انتهى كلامه، زيد اكرامه.

ويفهم من ذلك مانسب اليه ـ قدّس سرّه ـ كمانقلناه من انـه ، تعالى ، يعلم المعلولات القريبة بذواتها والبعيدة بارتسام صورها فيها. وليس هذا بعينه المذهب المذكور، كمالايخفى ، لكنه مؤيّد له ايضاً. وقداورد على كلامه (رحمه الله) وجوها من الايراد لابأس بذكر شرذمة منها :

الاول ـ مافاده بعض وهو ان استلزام اتحاد العلة اتحاد المعلول مطلقاً ممنوع ، فلم يكن حصول المعلول نفس تعقله إياه .

وفيه نظر ، اذ بعد تحقق ان العلتين متحدان بالذات، فيكون امراً واحداً بالذات بسيطاً من جميع الجهات ، فلايصدر عنه الا واحد ، فيلزم اتحاد المعلولين بالذات بالبديهة، بناءاً على المقدمة القائلة، ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد .

الثاني ـ مافاده المحقق الدواني من ان استلزام كون الحصـول للقابل علماً كون الحصول للفاعل علماً ممنوع ، لان كون الشئ عالماً بالشئ يقتضي وجود ذلك الشئ للعالم في الشهود العلمي ، و وجـود المعلول في الخارج وان كان لازماً لوجود العلة فهو لايرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ، ولانسلم ان هذا النحو من الارتباط

---

١ ـ س٣٤ ى ٣ .　　٢ـ س٦٢ ى ٤ .

مصحح للعلم ، اذالعلم بالشئ يقتضى نسبة مخصوصة ، فلايقتضى تحقق نسبة اخرى وانكانت اوكدمن تلك النسبة . بل لقائل ان يقول: إن هذا كمايقال ، ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب ، والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد ؛ فلابدان يكون الثانية منشأ الاتصاف به بطريق اولى ، ولايقول به عاقل .

واجيب عنه اولاً : انه خارج عن قانون المناظرة ، اذالمحقق فى صدد دفع لزوم المحذورات التى فى العلم وابداء احتمال لايتوجه عليه المحذورات المذكورة ، ولايندفع الا باثبات امتناع وقوعه ، فمنعه غير موجه .

وثانياً : بان شرط الادراك انماهوالحصول للمجرد على اى نحو كان سواءكان الحصول فيه اومنه اوالحضور عنده ، لاحصوله فيه بالارتسام فقط، الاترى ان النفس يعلم الصور الخيالية والحسية بالحضور عندها لابحصول صورها فيها ، والالتسلسل ، وكعلم النفس بذاتها ، ولاشك ان اقتضاء الفاعلية للحصول اقوى واتم من اقتضاء القابلية له .

واعترض عليه المدقق الشيروانى بان الحصول يتصور على انحاء شتى ، والذى ثبت هوكون بعض افراده مناط العلم ، واما ان الخصوصيات مطلقاً ملقاة ، فلادليل عليه .

والحاصل ان مناط العلم و مداره ، لعله هوالحصول الذى يكون بالنسبة الى ما يحصل فيه اوفى آلته او يكون عينه وماعدا هذه الخصوصيات فلا . انتهى .

واقول : لاشك انكل موجود حاصل منكشف ظاهر متميز ، فان اعتبر بما هوظاهر منكشف بالنسبة الى امر صالح لايكون هذا الشئ ظاهراً له منكشفاً لديه متميزاً عنده ، كان بهذا الاعتبار معلوماً ، و

ذلك الشئ عالماً ، وان اعتبر نسبة الى امر غير صالح لذلك، كان موجوداً، فالوجود والعلم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار ، فان العلم هو الحصول بوجه التميز .

ثم لايخفى ان كل واحد من الموجودات لايمكن نسبته الى كل واحد منها والا لكان كل من له صلوح العلم عالماً بالكل وليس كذلك، بل يجب ان يكون بينهما علاقة بحسب الوجود والحصول و تلك علاقة بين العلة والمعلول ، فحصول العلة للمعلول يكون علماً لامحالة ، لكن تلك العلاقة قد يكون بين نفس ذات المعلول بحسب الوجود العينى كما فى الحضورى و بين علته ، وقد يكون بين صورته و بينهما، كما فى الحصولى، فيكون الصورة على الاخير معلومة بالذات و ذى الصورة معلومة بالعرض ، اذ لاعلاقة عليّة للنفس مثلاً مع ذى الصورة ، فاتّم انحاء العلم هو الحضور بذات المعلوم ، اذ لايخفى ان الحضور بنفس ذات المعلوم اتّم فى الانكشاف من الحضور بصورته ، فلو كان الثانى منشأ للانكشاف و الظهور يكون الاول اولى بحكم بديهة العقل ، والمنع خروج عن الانصاف ، هذا .

واما النقض بالسواد ، فمندفع بأنا لم نقل ، ان مطلق الحصول يستلزم الاتصاف ، بل المستلزم للاتصاف بامثال السواد، فانما هو القيام بالموصوف ، وغاية ما قلنا ، ان منشأ العالمية هو الحصول مطلقاً ، فلا نقض ، فتأمّل فى المقام فانه مقام يزلّ فيه الاقدام .

الثالث : ان الحكم باتحاد المعلولين عند اتحاد العلتين تحكّم بحت ، اذا المعلول الاول بالاعتبارات الثلاث التى لايزيد عليها فى الوجود الخارجى علة للمعلولات الثلاث المتباٸنة فى الوجود اعنى العقل الثانى و النفس و الفلك، كما تقرر فى موضعه ، فالعلل متحدة

فی‌الوجود والمعلولات متبائنة .

واجاب عنه المدقق الشیروانی ــ رحمه‌الله ــ بان هذا الاصل باطل عنده، و لذا عدل عن الطریقة المشهورة فی صدور الکثرة عن الواحد، الی طریق آخر ذکره فی‌شرح الاشارات . نعم یبقی المنع المجرد علیه الی ان یتبیّن امتناع صدور الکثرة عن الواحد بجهات و اعتبارات دون اعیان تنضاف الیها . . . انتهی .

ولایخفی ان بعد التأمل فی‌اشارات الاشارات التی فیه‌شفاءلعلیل، لایتصور له نجات ، من ان انضمام الامــور الاعتباریّة لایصیر منشأ للتکثر فی‌الذات البسیطة الحقة، ولایصیر علة للامورالمتکثرةبالبدیهة، لامجال لهذا المنع البات الخالی عن السند والاثبات .

وهناك ابحاث اخری رأیت الاغماض عنها اخری .

تکمیل" فیه تفصیل

و اعلم انه یرد علی هذا المذهب ایرادان ، وهما من‌امتن الابحاث ولامفر عنهما للقائلین بهذه المقالة لابالمنع ولاالنقض ولا علی نحو آخر من الدلالة .

الأول ـ ان الاشیاء لماکانت معلومة له ، تعالی ، فی‌مرتبة العقل الاول فلاعلم له ، تعالی ، علی خصوصیّة العقل الاول فی مرتبة ذاته ، تعالی ، فیلزم ان‌یکون العقل الاول غیر مسبوق بالعلم بخصوصیّة، فیلزم الایجاب المنافی للاختیار المستلزم للعلم بالخصوص،لان‌الاختیار هو کون الفاعل ان شاء فعل وان‌لم یشأ لم‌یفعل .

الثانی : ان‌الله ، تعالی ، لماکانت عالماً بالاشیاء بعد ارتسامها فی العقل الاول و قبل العقل الاول ، فلایعلمها الا اجمالاً حذراً من‌عدم

كونه ، تعالى ، غير عالم بشئ فى‌مرتبة ذاته ، تعالى ، والعلم الاجمالى نسبته الى الكل نسبة واحدة ، فلايصحّ انيكون منشأ لخصوص‌الصادر الاول .

ويمكن ارجاعهما الى ايراد واحد ، و هذا المذكور حِصن حصين لايمكن الظفر على قلعه .

والعجب من بعض المحققين مع‌كونه علماً فى‌التحقيق ، انه حاول الوصول الى رده وحامٍ حول سده ، بان الايراد الاول لايردعلى‌المحقق الطوسى(قدس سرّه) لانه لايقول بكون العلم سبباً للمعلوم،والصدور بالقدرة والاختيار لايجب‌كونه مسبوقاً بالعلم عنده . قال فى‌رسالة العلم فى مسألة ــ ان العلم هل يصحّ انيكون مؤثراً كالقدرة امٍلا؟ــ: « الايجاد هواصدار وجود الشئ عن علته ، والعلم‌كماسبق بيانه ، هو حضوره عنده ، واذكان‌الشئ‌قد صدر وجوده عن الشئ ، فقد حضر عنده، فيكون باعتبار الصدور عنه مقدوراً له ، وباعتبار الحضور عنده معلوماًله ، والجهة التى باعتبارها صدر يسمّى‌بالقدرة، والتى‌باعتبارها حضر يسمّى بالعلم ، والاعتبارن عقليان مضافان الى شئ واحد من جهتين .

ثم قال : «وفرق بين القدرة والايجاد والتأثير ، فان القدرةلايقال الا عندكون المؤثر بحيث يصحّ عنه التأثير والايجاد ، والتأثير يعمّ ذلك و يشمل‌كون الموجد او المؤثر بحيث يجب عنه الايجاد اوالتأثير، واذالحظالايجاد من غير اعتبار العلم والارادة ، فالأولى ان يوصف بالقدرة ، فان الايجاد عندها يصحّ و عند اعتبار العلم والارادة يجب» انتهى .

فهذا الكلام‌كماترى صريح فى ان العلم لايجب انيكون سابقاً

علی الایجاد . انتهی .

ولایخفی مافیه ، اذهذا المحقق الذی نقلناکلامه فی مبحث القدرة جعل العلم والارادة من مبادی الافعال الاختیاریة ، والمحقق نفسه فی شرح الاشارات اعترف بذلك ، والبدیهة یشهد به، کیف والبرهان دل علی اختیاره ، ولامعنی للاخیار الا انه انشاء فعل وانلم یشألم یفعل ، فالفعل مسبوق بالمشیّة والارادة التی هی نوع من العلم اومستلزم له.

ولست افهم معنی ان المختار یفعل فعلاً بغیر قصد ویکون مع ذلك مختاراً وما اشبه بذلك المثل السائر ، وغایة مایمکن انیقال ، انالعلم السابق لعله هوالعلم الاجمالی کما افاده المحقق الخفری .

ویرد علیه حینئذ انه لاشك أن فیالاختیار لابدّ من العلم بخصوصیة المعلول ، والا لم یتحقق الاختیار علی ماقلناکمالایخفی .

واجاب المحقق الخفری عن الایراد الاول بماذکر ، ولماکان یرد حینئذ الایراد المذکور ، من ان نسبة العلم الاجمالی الی الکل علی السویة ، فلایکون علماً لخصوص الصادر الاول .

قال : والتحقیق ان یقال ، ان هذا العلم الذی هو عین ذاته علم تفصیلی بالنسبة الی الصادر الاول ، واجمالی بالنسبة الی الجمیع . اما الاول ، فلان نسبة العالم بذاته المقتضی لخصوصیّة شئ الی الشئ الذی یتمیز به کنسبة الصور الادراکیّة للشئ الذی یتمیز بها واما الثانی ، فلما مرّ .

والعجب انه استشهد علی هذا بکلام صاحب الشفا ، ولیس فیه منه عین ولااثر کمالایخفی علی من له بصیرة و بصر ، وجعل هذا التحقیق جواباً عن کلاالایرادین .

ولایخفی مافیه کما حققه بعض المحققین من ، ان کون ذاته، تعالی،

علماً تفصيلياً بالصادر الاول غير معقول اصلاً ، لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات ، والحاضر بالذات اما ذات الشئ الخارج ، انكان العلم حضورياً ، اوصورة مطابقة له ، انكان حصولياً ، وانه ، تعالى ، لايمكن انيكون عين الصادر الاول ولاصورة مطابقة له ، فكيف يكون علماً تفصيلياً . نعم ذاته علم اجمالي له ، ولاالاختصاص له بالصادر الاول ، و قياس ذاته ، تعالى ، المقتضية لخصوصيّة الصادر الأول الى الصورة العلمية المميّزة للشئ المعلوم بها ، باطل ، لأن مابه التميز غير مفيد التميز ، ولوكان لماذكره في المعلول الاول وجه صحيح ، لأمكن اجراء مثله في جميع الموجودات ، بان يقال ذاته ، تعالى ، مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني ، لماذكره بعينه ، وهو ، تعالى معهما علم تفصيلي بالعقل الثالث ، و هكذافي جميع الموجودات . انتهى .

والحق ان التزام الايراد اولي كثيراً من ارتكاب امثال هذه التكلفات الظاهرة الفساد ، ولامحيص لهم عن لزوم الايجاب بوجه صواب ولاعن لزوم الترجيح بلامرجح بمايقبله اولوالالباب .

واورد المدقق الخونساري ، عليه رحمة الملك الباري ، على هذا الكلام من المحقق الخفري في تعليقاته على شرح الاشارات ، بقوله: واعلم ، ان هذا التحقيق من المحقق الخفري مع انه خلاف ماصرح به نفسه غير مرّة من ان عقله ، تعالى ، للمعلول الاول ، عين ذات المعلول الاول ، خلاف مايقرر عندهم ، ان حضور العلة غير حضور المعلول.

ثم قال : وايضاً اذاجاز هذا بالنسبة الى الصادر الاول ، فلم لايجوز بالنسبة الى ماعداه ايضاً فلايحتاج اذن الى هذا التحقيق ، بل يكفي ان يقال علمه بذاته علم بجميع الموجودات ، و يلزم ايضاً احتياج الواجب

فی علمه الکمالی الذی هو صفة کمالیة الی الصادر الاول . انتهی .

ولایخفی مافی ایراداته الاخیرة ، اما فی‌الاول ، فلانه لم‌لایجوز انیکون للواجب ، تعالی ، خصوصیة بالنسبة الی الصادر الاو ل، فانه علة تامّة له ، ولیست تلك النسبة له بالنسبة الی غیره ، فلایکون علماً بجمیع الموجودات ، الا ان یؤل بمانقلناه عن بعض المحققین .

واما فی‌الثانی ، فلان العلم الکمالی هوالاجمالی ، وهو ، تعالی ، لایحتاج فیه الی غیره ، لانه عین ذاته ، وما هوالمحتاج الی الغیرفیه هو التفصیلی ، وهو لیس بکمالی .

واما فی الثالث ، فلان هذا لاخصوصیةله بالنسبة الی‌هذاالمذهب، بل‌وروده علی العلم الحصولی اظهر ، و سنذکر انشاءالله جوابها .

الهدیّة الثالثة

فی تحقیق المثل الافلاطونیة

وهی ماذهب الیه الحکیم الالهّی العظیم ، افلاطــون الصوری ، و تحریره علی مانقل عنه موافقاً لشیخه سقراط، ازللموجوداتالطبیعیة صوراً مجرده فی‌عالم الاله ، وهو الملقب بالمثل الالهیّة ، وانهالاتدثر ولا تفسدو لکنها باقیة ، وان الذی یدثر ویفسد انما هی الموجودات التی هی‌کائنة .

قال الشیخ فی‌الهیات الشفا : ظن قوم ان القسمة یوجب وجــود شیئین فی‌کل شئ‌کانسانین فی‌انسانیة انسان فــاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدی لایتغیر، وجعلوالکل منهما وجوداً فسموا الوجود المفارق وجوداً مثالیاً وجعلوا لکل واحد من الامور الطبیعیة صــورة مفارقة وایاها یتلقی العقل اذاکان‌المعقول شیئاً لایفسد، وکل‌محسوس

من هذه فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين ينحو نحوهذه واياهايتناول، وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان فی هذا القول ، و يقولون انللانسانية معنى واحدا موجوداًيشترك فيهالاشخاص و يبقىمع بطلانها ، وليس هوالمعنى المحسوس المتكثّر الفاسد ، فهـذا اذن المعنى المعقول المفارق . انتهى .

وهذا معنى مانقل عنهم : ان لكل نوع جسمانی فرداً قائما بذاته.

ونقل عن افلاطون انه قال : انّی رأيت عندالتجرد افلاكا نورية.

وعن هرمس انه قال : ان ذاتاً روحانية القت الی المعارف ، فقلت من انت ؟ فقال انا طباعكالتام .

وهذا معنى مايقولون ، ان لكل نوع رب ، وهذه الانواع اصنامه، و هذا مرادهم منارباب الانواع وارباب الاصنام .

والحاصل ، ان عندهم لكل نوع منالانواع الجسمانية فرداًكاملاً فیعالم الإبداع ، وانه هو الأصل والمبدء لسائر الافراد للنوع ، وهی فروعه و معاليله وآثاره ، وذلك الفرد لتمامه وكماله لايفتقر الى محل، بخلاف هذه التشخصات فانها لضعفها فیالوجود اونقصها فیالتجوهر مفتقر الى مادة وعوارضها ، و هذا مبنّی علی جواز التشكيك فـی الذاتيات وجواز اختلاف نوع واحدكمالاًونقصاً وغناً و فقراً : بناءً علی ان المتأصّل هوالوجود المتطور بالاطوار المتفاوتة ضعفاً وقوّة المقول بالتشكيك علی افراده ، فلامانع عندهم فیان يستغنی فرد من نوع عن مادة معاحتياج فرده الآخر اليها ، لكمال الوجود ونقصها، كماقال المعلم الاول فیاثولوجيا : انكل صورة طبيعية فیهذاالعالم، فهی فیذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلی وذلك انهـا هيهنا متعلقة بالهيولی وهی هناك بلاهيولی ، وكل صورة طبيعية هيهنا فهی

صنم للصورة التی هناك الشبیهة بها ، فهناك سمـاء وارض و حیوان وهواء وماء ونار .

فلایرد علی هذا المقال ان یقال : ان الحقیقة الواحدة اما ان یقتضی القیام بالذات فیقتضیه فی جمیع ا فرادها والا فکذلك فی الجمیع فلکل نوع فرد مجرد نوری قائم بنفسه مدبر للنوع حافظ له معین له وکلی ذلك النوع بمعنی تساوی نسبته الی جمیع اشخاص النوع فـی دوام فیضه علیها ، فکانه هو بالحقیقة هو الکل والاصل وهی الفروع.

وقال فی المیمر الرابع من اثولوجیا : فمن انکرقولنا ، وقال : من این یکون فی العالم الاعلی حیواناً وسماءاً وسایر الاشیاء التی ذکرناها؟ قلنا : ان العالم الاعلی هو الحی التام الذی فیه جمیع الاشیاء ، لانـه ابدع من المبدع الاول التام ، ففیه کل نفس وکل عقل ، ولیس هناك فقر ولاحاجة البتة . لان الاشیاء التی هناك کلها مملوة غناً وحیاةً کانها حیاة تغلی وتفور ، وجری حیاة تلك الاشیاء انما ینبع من عین واحدة ، لاکأنها حرارة واحدة اوریح واحدة فقط ، بل کلها کیفیة واحدة فیهـا کل کیفیة یوجد فیها کل طعم .

ونقول : انك تجد فی تلك الکیفیة الواحدة طعم الخلاوة والشراب وسایر الاشیاء ذوات الطعوم وقواها وسایر الاشیاء الطیبة الروایح و جمیع الروایح و جمیع الالوان الواقعة تحت البصـر و جمیع الاشیاء الواقعة تحت اللمس و جمیع الاشیاء الواقعة تحت السمع ای اللحون کلها ، و هذه کلها موجودة فی کیفیة واحدة مبسوطة علی مـا وصفناه لان تلك الکیفیة حیوانیة عقلیة تسع جمیع الکیفیات التی وصفناها ، ولایضیق عن شیء منها من غیر ان یختلط بعضها ببعض و ینفذ بعضها فی بعض ، بل کلها فیها محفوظة ، کان کلا منها قائم علیحدة . انتهی کلامه .

واهل البيت اعلم بمافيه .

تفصيل كلام قيل فى هذا المقام

واعلم ان للقوم فى تأويل المثل النورية كلمات لابأس بذكرها فى المقام للاحاطة باطراف الكلام ، ولماكان المجموع على مايظهر من التصفح خمسة اوردتها فى خمسة انوار .

النور الاول :

فيما ذكره المعلم الثانى فى رسالته الموسومة بالجمع بين الرايين من ان مراده من المثل ، هى الصور العلمية القائمة بذاته علماً حصولياً، لانها باقية غير داثرة ولامتغيرة ، وان تغيرت وزالت الاشخاص الزمانية والمكانية ، حذراً من لزوم النزاع بين افلاطون وتلميذه المعلم الاول.

ولايخفى مافيه اما اولاً، فلمنا فاته مع تصريحات الافلاطون على مانقلنا .

واما ثانيا ، فلانه لانزاع بينهم فى ذلك[1] لمانقلنا من كلام اثولوجيا من تصريحات متعددة على هذا المذهب ، فلايحتاج فى رفع النزاع بينهما على ما افاده كمالايخفى على من له ادنى اطلاع حتى يكون توجيهاً بمالايرضى .

النور الثانى :

فيما افاده الشيخ الرئيس فى الشفاء

وهو ان مرادهم وجود الكلى الطبيعى فى الخارج اعنى الماهية

---

۱ ــ بل هما موافقان فى ذلك المذهب .

لابشرط شئ بناء علی عدم التفرقة منهم بین الماهیة لابشرط شئ وبینها بشرط لاشئ ، اوعدم التفرقة بین الوحدة النوعیة والوحدة الشخصیة، اوعدم التفرقة بین تجرد الشئ بحسب مـلاحظة العقل ذاته فـی مرتبة لایدخل فیها العوارض و بین‌تجرده فی‌الوجود الخارجی‌عن‌العوارض، فحکموا بوجود الماهیات المجردة عن العوارض بناء علی وجودهـا بعین وجود اشخاصها مع عوارضها ولواحقها المادیة وجـوداً متکثراً فی‌العین متوحداً فی‌الحد والنوع ، انتهی .

ولایخفی ان افلاطون مع عظم شأنه وجلالة مکانه مرتبة بریئة عن امثال هذه الجزافات[1] فی‌شأنه حیث لم‌یفرق بین تلك الاعتبارات‌العقلیة البدیهیة ، نعم قدقرربان المراد من الطبایع المرسلة الموجودة فی عین الدهر وحاق الاعیان بلاشرطیتها من حیث هی‌هی متمایزة فی‌عالم‌الامر من الافراد وراء مالها من‌الوجود فی‌عالم الخلق یعنی وجودالافـراد مخلوطة بها غیر متمیزة عنها ، ولایخفی ان بعدالعلم بحقیقة الوجـود الدهری لامکن‌القول بهذه المقالة ، غایة الامر عدم جوازکونها صوراً علمیة.

النور الثالث

فی‌ماقیل من‌انها عبارة عن الاشباح المثالیة المقداریة الموجودة فی‌عالم المثال الذی هوبرزخ بین المادی والمفارق .

واحسن تقریراته ماقرره العارف ابن‌جمهور اللحساوی فی مجلـی الأنوار وهو ، انه قداتفق متألهوا الحکماءکهـر مس وانباذ قلس و فیثاغورس وافلاطون وغیرهم من الأفاضل ، ان فی‌الوجود عوالـم

۱ــ التی نسبها الشیخ الیه.

ذوات مقادير غير هذا العالم الذى نحن فيه[1] وغير عالم النفس وعالم العقل ، فيه العجائب و الغرائب والبلاد والعباد والبحار والانهار و الاشجار والصور المليحة والقبيحة مالايتناهى ، ويقع هذا العالم فى الاقليم الثامن الذى فيه جابلقا وجابلسا وهورقليا[2] ذات العجائب، وهى وسطترتيب العالم . و لهذا العالم افقان ، الادنى اللطيف وهو الطف من الفلك الاقصى الذى نحن فيه و هو مرتفع من ادراك الحواس ، والافق الاعلى يلى النفس الناطقة وهواكثف منها، والطبقات المختلفة الانواع من اللطيفة والكثيفة المتلذذة والمبتهجة والمولمة و المنزعجة لايتناهى بينهما ، ولابد للسالك من المرور عليه ، والفاضل منهم من خرج عنه الى فضاء الانوار المشرقة وقديشاهد هذا العالم بعض الكهنة و السحرة بقوة النفس الحاصلة بالرياضات لابآلات السحر ، واهل العلوم الروحانية ، فعليك بالايمان بهاوایاك والانكارلها، فانفى الآثار النبوية و الاخبار الامامية والكتب السماوية ، من الاشارة الى ذلك شئ كثير لعلك تقف عليه بالتفتيش عنها والمطالعة لها ، ومايرد عليهم فانما يرد على ظاهراقاويلهم لاعلى مقاصدهم . انتهى.

---

١ ـ فيه مدن لاتحصى من جملة ذلك ماسماه الشارع جابلقاوجابلسا و هما مدينتان من مدن عالم المثال لكل واحد منهما الف باب لايحصى مافيها من الخلايق الاالله ، تعالى ، لايدرون انالله خلق آدم و ذريته وهورقليا ذات العجايب من جملة مدائنه الا ان جابلقا وجابلسا مدينتان من مدن عالم عناصر المثل وهورقليا من عالم افلاك المثل . ابن جمهور الاحساوى .

٢ ـ فان العالم المقدارى منقسم بثمانية سبعة منها هى الاقاليم السبعة التى فيها المقادير الحسية والثامن فيه المقادير المثالية و هى عالم المثل المعلقة . ابن جمهور .

واعلم ان هذا العالم عندالقائلين بهليس له مكان معين وحدمعين، بل‌هو مقدار غير ذى مادة ولاصورة محيط بالعالم الجسمانى لاكاحاطة جسم على جسم بل على نحو روحانىّ لايعلمه الاالراسخون الواصلون الى ماهم يقولون ، و هذا هو المراد من روضات الجنان التى يقولون ارباب الايمان من ان النفس بعد مفارقتها من‌الابدان يتعلق بقوالب مثاليّة موجودة بلامكان وفيها جنات وحيات واقارب وعقارب ونار وانهار .

والعجب من‌العارف المذكور حيث قال: ان السطح الاعلى‌من‌الفلك الاعلى ، لايجوزان انيكون مماساً للعدم،كمايقال : ان وراء العالم لاخلاء ولاملأ ليلزم من‌ذلك ان وراءه عدم محض، فان الامرالوجودى لايجاورالعدم ولايماسه ، بل وراء فلك روحانى مثالّى قائمة بذاته لافى‌مكان ولافى زمان وهو وان‌كان محيطاً بهاحاطة روحانية ، فهو نافذ فى جميع المجردات والاجسام وسارٍ فيها على‌ماهوالحال‌فى‌الامور الروحانية ، ثم يحيط بذلك الفلك الروحانى افلاك اخر روحانية وهى طبقات‌كثيرة يتناهى الى العلة الاولى ، لانه‌كلما علالطف‌وصفا حتى ينتهى الامر الى جسم فلكىٍ‌مثالىٍ‌يقرب مرتبته من‌النفس الفلكية ، ثم يذهب الترتيب فصاعداً الى انينتهى الى العقل ، ثم ان الفلك‌الروحانى المحيط بالفلك الاعلى ومافوقه من افلاك عالم المثال هى المثل‌المعلقة فى‌الهواء الروحانية القائمة بذاتها النافذة فى‌الاجسام السارية فيها . انتهى‌كلامه .

ولايخفى مافيه اما اولاً : فلان معنى انوراء العالم عدم ، ليس ان العالم مماس للعدم،كيف والمماسة مشاركة بين اثنين ونسبة بين امرين ، وليس العدم امراً ثابتاً حتى يقال : ان وراء العالم عدم ،

بل المراد ان ليس شئ وراء العالم اصلاً.

واما ثانياً : فلأنه لامعنى لكون الفلك الروحانى مماساً للفلك الجسمانى فان المماسة متوقفة على الوضع والمحاذاة وهما من صفات الماديات .

وثالثاً : فلأنه لايجوز ان لاينتهى تلك الافلاك المتماسّة لترتبها و اجتماعها ولاتناهى الامور المجتمعة المرتبة ، باطل اتفاقاً ، فيجب ان ينتهى الى الواجب كما اعترف به ، ولامعنى لكونه ، تعالى ، مماساً لها، فيجب ان يماس العدم ، وهل هو الاكر على ماقرّ .

وعليك بالتأمل التام ليظهر لك خبايا فى زوايا المقام ، وقد مرّ منا فى مبحث الوجود الذهنى ماذهب اليه صاحب الاشراق ، من ان عالم المثال ذوات مقدارية برزخ بين العالمين، وهى الصور الخيالية والصور التى فى المرآة والمياه وغيرها من الامور الصقيلة و هذه الامور مظاهر لها .

وقال صدرالحكماء فى كتبه انا نؤمن بوجود هذا العالم على الوجه الذى ذكر ، لكن بيننا و بين صاحب الاشراق فرق من وجوه ، منها : ان الصور المتخيلة لنا موجودة فى صقع نفسنا وفى عالمنا الخاص لافى عالم المثال الاعظم ، البراءة ذلك العالم عن الصور الجزافية الباطلة واضغاث الاحلام ونحوها .

ومنها : ان هذه الصور الخيالية من افعال نفوسنا ، لاانها ثابتة من غير تأثير النفس فيها ، اذمدار الادراك على العلاقة الوجودية كماذكرنا برهانه .

ومنها : ان القوى الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها وان لم يكن جوهراً عقلياً و هى عين النفس الحيوانية وعين الناطقة قبل

صيرورتها عقلاً بالفعل والصورة الخيالية باقية ببقاء تـوجـه النفس و التفاتها اليها واستخدامها المتخيلة فى تصويرها فاذا اعرض عنها النفس وانعدمت وزالت ، لانها مستمرة الوجـود باقية لابـابقاء النفس و حفظها ايّاها،كما زعمه ، والفرق بين الذهول والنسيان ، ان للنفس فى الاول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد اوغيره بخلاف الثانى ، فان فيه يحتاج الى ذلك اوماهو بمنزلته كالعلامات الدالّة انتهى .

وهذاغاية تحرير المقام ، والحق ان هذا العالم موجود منفصل عن هذا العالم المحسوس، قداخبر بذلك المخبر الصادق و غيره من العارف الواثق ، ولابرهان على بطلانه، لكن لايصلح تأويل المثل الافلاطونيّة فى تصحيح العلم بذلك ، اذهى فى مكان وهوفى مكان «بينهمـا برزخ لايبغيان » .

بيان مراد لدفع افساد

واورد على هذا العالم ايرادات كثيرة مشحونة بهـاكتب المشاء ، ولابأس فى نقل بعض منها :

قال الشيخ الرئيس فى فصل معقود لابطال التعليميات : فنقول ، انه ان كان فى التعليميات تعليمى مفارق للتعليمـى المحسوس ، فـاما ان لايكون فى المحسوس تعليمى البتة اويكون، فان لم يكن فى التعليمى المحسوس تعليمى ، وجب ان لايكون مربع ولامدور ولامحدد معدود محسوس ، واذا لم يكن شئ من هذا محسوساً فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدء تخيلنا لذلك من الوجود المحسوس حتى لوتوهمنا واحداً لم يحس شيئاً منها فحكمنا انه لايتخيل بل لايعقل

شیئاً علی انا اثبتنا وجودکثیر منها فی المحسوس ، وان‌کانت طبیعة التعلیمیّات قدیوجد ایضاً فی‌المحسوسات فیکون لتلك الطبیعة بذاتها اعتبار فیکون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنی للمفارق او مباٸنة له، فان‌کانت مفارقة له فیکون التعلیمیات المعقولة اموراً غیر التی تتخیلها و نعقلها و نحتاج فی اثباتها الی دلیل مستأنف ، ثم ننتقل بالنظر فی‌حال مفارقتها ولایکون ماعملوا علیه من الاخلاد الی الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقدیم الشغل فی‌بیان مفارقتها عملاً یستنام الیه وان‌کانت مطابقة مشارکةله فی‌الحدّ، فلایخلو اماان‌یکون هذه‌التی‌فی‌المحسوسات انما صارت فیها بطبیعتها وحدها فکیف یفارق مالهحدّها؟ واماان‌یکون ذلك امراً یعرض لها بسبب من‌الاسباب و یکون هی معروضة لذلك وحدودها غیر مانعة عن لحوق ذلك ایاها، فیکون من‌شأن‌تلك‌المفارقات ان یصیر مادیّة و من شأن هذه المادیة ان‌یفارق ، و هذا هو خلاف ماعقدوه و بنوا علیه اصل رأیهم. انتهی .

ثم قال : وایضاً ، فان هذه المادیة التی مع‌العوارض اما ان‌یحتاج الی مفارقات غیرها بطبایعها فیحتاج المفارقات ایضاً الی‌اخری،وان‌کانت هذه‌انما تحتاج الی المفارقات لماعرض‌لها حتی لولاذلك‌العارض‌لکانت لایحتاج الی المفارقات البتّة ولاکان‌یجب ان‌یکون للمفارقات وجود البتّة ، فیکون العارض للشیٔ یوجب وجود امر اقدم منه و غنّی عنه و یجعل المفارقات محتاجة الیها حتی یجب لها وجود ، فان‌لم یکن الامر کذلك بل‌کان وجود المفارقات یوجب وجودها مع هذا العارض فلم یوجب العارض فی غیرها ولایوجب فی‌انفسها ، والطبیعة متفقةوان‌کانت غیر محتاجة الی المفارقات فلایکون‌المفارقات عللاً لها بوجه‌من‌الوجوه ولامبادی اولٰی ویلزم ان‌یکون هذه‌المفارقات ناقصة، فان هذاالمفارق

یلحقه من القوی والافاعیل مالایوجد للمفارق ، وکم الفرق بین شکل انسانی ساذج و شکل انسانی حیّ فاعل ؟ ! . انتهی .

وخلاصة الحجة الاولی : ان الطبیعة الواحدة المقداریة لایجوز اختلافها فی الاحتیاج الی المادة وعدمه .

و مجمل الحجة الثانیة ان افراد طبیعة واحدة لایجوز کون بعضها علة و بعضها معلولاً لذاتهما ، وان المعلول اذاکان لذاته معلولاً لفرد آخر من نوعه یلزم ان یکون ذلك الآخر ایضاً معلولاً لفرد آخر و هکذا ویعود الکلام الی ان یعود الی الدور والتسلسل المستحیلین .

و مبنی هاتین الحجتین علی عدم جواز التشکیك فی الذاتیات بالنسبة الی افرادها بالاولویّة والاولیة والغناء والافتقار ، و قدمر ان کلام هؤلاء الاعلام فی هذا المقام مبنّی علی جواز التشکیك فی الذاتیات ، ولابرهان یدل علی عدم جواز ذلك ، وهم یقولون : ان المادة التی اثبتوها بحسب تجدد الصوره و الطبایع الجسمانیات لیست حقیقتها الا القوة والاستعداد ، واصلها و منبعها الامکان الذاتی و منشأ الامکان ذاتیاً کان او استعدادیاً هو نقص الوجود و فقرها ، فمادام نقص للشئ فی الوجود یطلب الاستکمال بعد النقص و الفعلیة بعد القوة ، و مهما کمل وجود شئ بحیث لایتطرق الیه مایفتقر بسببه الی المادة لایحتاج الیها البتة .

و بعد ماتفطنت بهذا الجواب بالهام ملهم الصواب ، رأیته فی الاسفار من صدر الاخیار فحمدت الله اداء لشکره واحسانه و وفاء لنبذة من حقوق امتنانه .

النور الرابع

فيما افاده ترجمة الاشراق من انها عبارة عن سلسلة الانوار العقلية الغير المرتبة فى العلية النازلة فى آخر مراتب العقول فيصدر عنها الاجسام البسيطة فلكيّة كانت او عنصرية ، والمركبة حيوانية او نباتية او جمادية .

و فيه انه وان ذهب ذهابهم لكن لم يصل الى ايابهم اما اولاً: فلان النازل فى آخر مراتب العقول لايصح لان يصير من الصور العلمية المقدمة على الجميع .

و ثانياً فلما ذكره صدرالحكماء من انه لم يبين ان هذه العقول اهى من نوع الطبايع الجسمانية كما ذكرنا منهم ام هى مثال لها لما فى الفرق المحصل بين المثال و الممثل.

النور الخامس

فيما ذهب بعض ان المراد منها نفس هذه الصور المادية الشخصية من حيث كونها حاضرة عنده ، سبحانه ، فانها من هذه الحيثية العلمية الانتسابية كان لها ثبوت على وجه كلى لانها غير محتجبة بحسب هذا الثبوت بالاغشية المادية المكانية ولا بالملابس التجددية الزمانية.

و اورد عليه صدرالحكماء : ان هذه الماديات متعينة محدودة متعددة والمنقول عنهم ان لكل نوع فرداً مجرداً ابدياً، والتجرد مستلزم للوحدة .

اقول : و مع هذا هو مخالف لتصريحاتهم كما نقلنا ، فتأمّل فيه .

هذا هى التوجيهات الخمسة التى ارتكبوها القوم فى تأويل المثل

الافلاطونية ولايصلح شئ منها لتصحيح العلم سوى ارباب الانــواع ، لعدم صحة بعضها و عدم جواز بعض آخر للعلم و مخالفة بعضٍ لكلامهم.

و اقول : اما ارباب الانواع من العقول القائمة بذواتها ، فعندى فيه نظر، و هو ان هذه موجودات عينية لاذهنية فيمكن ان يقال: ان علمه بتلك العقول قبل كونها كان على اى كيفية ، هل بصور مرتسمة فى ذاته ، تعالى ، او بعقول مباينة ، او بامر آخر ، فيعود الكلام جــذعاً ، فيلزم التسلسل او القول بانه لاعلم له ، تعالى ، ببعض الموجودات قبل كونها.

و القائل بالمـُثـُل هرب[1] من ذلك الى ذلك ، فقد وقع فيما هرب عنه.

وايضاً هذه العقول اما موجودة مترتبة او غير مترتبة بل مجتمعة فى صقع العقل الاول ، اى فى وجوده الجمعى اومع العقل الاول فى مرتبة واحدة ، اذ لامعنى لوجودها قبله لانه المعلول الاول ولاموجود قبله الاالبارى ، عز شأنه ، فعلى الاول لايكون صوراً علمية للبارى، تعالى، اذيجب ان لايكون البارى ، تعالى ، عالماً بكل منهما فى مرتبة الآخر، وعلى الثانى يؤل الى مذهب العلم الحضورى الذى كان يقول به ثاليس الملطى ، وقدمرّ بطلانه ، ولايكون الصور العلمية ذوات مجردة نورية عليحدة ، و هذا خلاف ماصرحوابه . وعلى الثالث ، يلزم صدور الكثرة عن الواحد ، ولااعلم شقاً آخر اولى بالاسكات الاالسكوت، فانالاانكر كونهم قائلين بهذه العقول ، لكن كونهم صوراعلمية ممــا ينقبض عنه العقول .

---

۱ ــ قائل بمثل جهت تصحيح علم مبدأ قائل بمثل نورى نشده است و اين از امور مسلم نزد ارباب حكمت است .

تحقیق دقیق و تدقیق رشیق

واعلم : انه قدخطر فی توجیه کلام افلاطون توجیه مصون عن الخطاء بحسب الظاهر والکمون، و هوان افلاطون ومن تبع طریقته من العرفاء الواصلین ذهبوا الی أن العالم خمسة :

الاول ــ عالم الذات المحض والوجود الصرف الغیر المشوب بالغیر صفة وذاتا ، و هذا حضرة الغیب المطلق و غیب الغیوب[1].

والثانی ــ عالم الربوبیّة واللاهوت ، وهو عالم الاسماء والصفات و عالم الاعیان الثابتة فی الحضرة العلمیة اعنی تجلیه ، تعالی ، بصفاته واسمائه ، وهو المسمی بعالم الواحدیة، کماان الاول بالعالم الاحدیة.

و الثالث ــ عالم العقول المجردة النوریة المصطلح عندهم بعالم الجبروت و هناك عالم النفوس المجردة المتعلقة بالافلاك واشباهها.

والرابع ــ عالم المثال وهو البرزخ بین العالمین و یسمّی بعالم الملکوت والمثال المطلق والخیال المطلق والمثل المعلقة .

والخامس ــ عالم الطبیعة والاجسام .

وقدیضاف الی هذه العوالم عالم الانسان الکامل الجامع للاربعة فی السلسلة الصعودیة ، فعالم الملك اعنی الاجسام عندهم مظهر عالم

---

۱ ــ مرحوم آخوند ملانظر علی مؤلف نامدار توجه ننموده است که تفرقه بین مقام ذات واحدیت واسماء و صفات یعنی واحدیت ازمختصات عرفاست نه حکما ، اعم از حکمای اشراق و فلاسفهٔ مشّاء یا رواق و انسان کامل راهم حکما جامع کلیهٔ حضرات به نحوی که عرفاقائلندنمیدانند چه آنکه آنها نهایت کمال آدمی را اتصال به رب النوع خود میدانند این کجا و مشرب عرفاکجا؟ ــ درن درن درندبی، اناعلی بن الحسین المغربی ــ

الملکوت و هو مظهر عالم الجبروت و هومظهر عالم الاعیان وهومظهر الذات الحقة الصرفة ، فالکل مظاهر ذاته و تجلیات وجوده وشئوناته. وهذا معنی ماقیل : ان العالم هو الظل الثانی ای فی‌الوجود . والعالم لیس الا وجود الحق الظاهر فی‌المظاهر ، فلاوجود الا للحق ، والحق هویة العالم وروحه . ولهذا قالوا : العالم غیب لم‌یظهر قط والحق هو الظاهر ماغاب قط ، واهل الظاهر علی عکس ذلک ، فیقولون : العالم ظاهر ماغاب[۱] قط والحق غیب فیهم . وکل هؤلاء عبیدالسوی وقدعافی‌الله عبیده عن هذا الداء ، هذاکلام ابن الجمهور المشهور .

واذا علمت ذلک فاعلم انه لیس ببعید ان‌یکون مراده من‌المثل هو عالم الاعیان الثابتة ، فانه لماثبت ان الکل مظاهراسمائه وصفاته فاذاعلم صفاته علم جمیع معلولاته‌کماکان اذا علم الذات فقط قدعلم جمیعها ، ولماکانت تلک الصفات مع‌کونها متحدة مع ذاته بحسب الوجود والهویة موجودة بوجود ذاته متغایرة بحسب المفهوم والاعتبار صار هذا التغایر سبباً لتضاد الموجودات وتعاند المکوّنات ، فالعلم‌بهاعلم بها علی نحو اکمل وطریق اتم علماً بسیطاً بحسب الخارج مفصلاً بحسب الاعتبار من غیر ان یقتضی هذا الاعتبار وجود ذوات المعلومات الخارجیة بالفعل ، وهذا هو العلم الاجمالی الذی هوعین التفصیل ، و سنذکره .

فلایکون للاسماء والصفات وجوداً علیحدة الاوجود مسمیاتهـا ، لکن للمعتبر ان‌یعتبر ذات المسمّی اولاً بدونها ثم معها .

ولا یخفی ان الاسماء والصفات صوراً مجردة نوریة ، و هذا مصرح به‌فی‌کتبهم و یمکن تأویل المثل علی ذلک ولامفسدة اصلاً. ولایمنعه

---

۱ ــ والحق ان الحق هوالظاهر الباطن و هوالغیب المحض والظاهر الصرف .

ان یکون افلاطون قائلاً بالعقول النوریه ایضاًکما هوظـاهر لمن تأمّل المقام . وعلی ماقررنامن المراد اندفع شبهة اوردته علی الاستاد(مدّظله) وهی : ان عالم الاسماء والصفات امور متکثرة بل غیر متناهیة وکیف یجوز صدورها عن الواحد الحق فی مرتبة واحدة ؟.

و قال (مدظله) فی الجواب: انها لیست بمجعولة ، بل تحققها بلاجعل الواجب ، تعالی شأنه ، و تحقیقه ماذکرناه و لیس عندی مایدفع هـذا المذهب ، والله أعلم بحقیقة المطلب ، الاماأورد علیه انه حینئذ یکون علمه و سائر صفاته علة للموجودات .

و فیه ان القائل بعلیته لایقول بان العلم من حیث هو علة بل من حیث هو عین ذاته و ذاته علة یکون علة ، فمرجع العلیة حینئذ هـو الذات لاسائر الصفات . ولایصح قول المحقق الدوانی المفتخر بالصدیقی : لماکان علمه ، تعالی . مبدء للممکنات و مخصصاً لوجودها[1] کان قدرة. لأن امثال ذلك انما نشأ من الغفلة عن الحیثیات والاعتباران ، وحسبان ان لیس لهما مدخل فی الاحکام الحکمیة ، وهم یقولون : لولاالحیثیات لبطلت الحکمة .

الهدایة الخامسة

فی مذهب المتاخرین من العلم الاجمالی

واعلم : ان المتأخرین لما ذهبوا الی ان علمه ، تعالی ، بماسواه انما هو بحضور ذواتها عنده لابحصول الصور لمافیه مامرّ ، وزعموا ، ان

---

۱ ـ والمشهور ان نسبة علمه الی الموجودات ، نسبة واحـدة وان المخصص للایجاد و وقوع شئ فی مرتبة او مقام اوزمان مستند الـی ارادته الازلیة . . .

حضور الاشیاء انما یمکن حین وجودها لاقبلها، ولابدمن القول بعلمه، تعالی ، قبل الایجاد حتی یتحقق الاختیار، ولما سبق من الادلة،فاضطرّوا الی علم اجمالیٍ هو عین ذاته مقدم علی جمیع الایجادات ، و ذکروا فی اثباته و بیان معانیه وجوهاً ثلاثة :

احدها: مامرّ فی تقریر المذاهب، و هو الذی ذکرناه فی تقریر المثل آنفاً ، و ذکره سیدالاعاظم المحقق الداماد «رحمه‌الله» وغیره ، وتحقیقه قدمرّ ،

و یعضده ماقال بعض المحققین : ان وجود المعلول لماکان رشح وجود العلة وفیضاً منه ، فکان الوجود قدزاد علیه و فاض علی غیره ، فوجودات جمیع الموجودات علی کثرتها کانها مجتمعة بعنوان الوحدة فی وجود ما هو علة لها حقیقة ، و هذا هو المسمّی عندهم بالوجود الجمعی ، فهو عین جمیع الموجودات الفائضة عنه المترشحة منه فالعلم به علم بالجمیع علی الاجمال ، فوجود العلة هوصورة الجمیع ، لکن بلاکثرة فی ذاته ، تعالی .

وهذا احدی معانی کلام المعلم الثانی «فهوالکل فی وحدة » فهو ، تعالی ، یعلم من ذاته جمیع مصنوعاته متمیزاً ، وهوالوحدة فی الکثرة، وهذا طور وراء طورالعقل .

و ثانیها : مامر من انه ، تعالی ، عالم من ذاته ، تعالی ، بالکل، لکن لابالتمیز .

و ثالثها : ما افاده المحقق الخفری ، ان علمه ، تعالی ، اجمالاً عبارة عن کونه مبدءاً لانکشاف الاشیاء ، فکونه ، نعالی ، عالماً عبارة عن تمکنه من العلم والانکشاف .

و لعل مآل الاخیرین واحد،اذکون ذاته علماً بالکل بلاتمیزلامعنی

له الاکون ذاته مبدء الانکشاف ، ولانفهم له معنی علیحدة .

وقداورد المتأخرون من المتکلمین ایراداً مشکلاً ، حرره المدقق (زیدجماله) بان العلم الاجمالی مطلقاً لیس بشئ ، اذلاشك ان العلم العلم التفصیلی وهو الاستحضار بالفعل ، مرتبة فوق تلك المرتبة ، و کمال اتم ، فلولم یکن ثابتاً للواجب ، تعالی ، فی مرتبة ذاته ، وانما یثبت له بعد ذلك بعدان یوجد غیره ، فیلزم اتصافه ، تعالی ، فی مرتبة ذاته بالنقص و الخلو عن ذلك الکمال ، تعالی عن ذلك . انتهی .

ولایخفی ان هذا التقریر لایرد علی التوجیه الاول ، اذفیه علی التوجیه الاول استحضار بالفعل علی وجه اتم ، فکیف یقال ، انه لااستحضار هناك بالفعل ، فیجب ان یّدعی فی رده ، انلاشك ان هذا النحو من الادراك ناقص فی الکمالیة علی النحو التفصیلی من الادراك.

ولاریب فی انه لایسوغ ادعاء البدیهة فی ذلك ، و لعل ذلك الادعاء مبنی علی الالفة بالمحسوس ، فلماکان یری ان العلم بعشرة رجال علی التفصیل اکمل من العلم بها علی الاجمال ، ادعی ذلك فی الواجب ، تعالی ، ایضاً ، ولم یعلم ان العلم التفصیلی انمایکون علی نحو یتطرق فیه التغییر وذهاب بعض عند وصول بعض مأخوذ فی حقیقته ، بخلاف الاجمالی المذکور ، فانه علی نحو لاتغیّر فیه اصلاً ، مع ان هذا الاجمال تفصیل بلاتغیّر ، فهواکمل انحاء العلوم ، و هذه الطائفة بمعزل عن فهم ذلك المراد . هذا ما افاده الاستاد واجاد ، جعله الله من الاخیار العباد .

نعم یرد هذا علی الوجهین الاخیرین مع مافیها من السخافة ، فان البدیهة حاکمة علی ان التمکن لیس بعلم والقوة لیس بفعل ، فیکون تسمیته علمه ، تعالی ، بذاته علماً بالاشیاء اجمالاً ، مجازاً لانه کماان العلم الاجمالی علة للتفصیلی ، کذلك ذاته ، تعالی ، علة للمعلومات المفصلة ،

کماصرح به بعض المحققین ، ولم یکن عالماً بالاشیاء حقیقة ، وعلی ماحققنا من وجوه العلم الاجمالی ، وان الوجه الاول حق حقیق بالتصدیق من انه هو الکل فی وحدة ولا ینثلم وحدة الذات بکثرة الشئونات الذاتیة، فلایرد ما اورد علیه من انه کیف یتمیز بصورة واحدة مباینة فی الحقیقة لحقائق مختلفة تلک الحقائق المختلفة فی نظر العالم بدون صور تلک الحقائق المتباینة ولیس هذا الانمایز المعدومات ، فانه این تلک المعلومات وکیف یتخالف و یتمایز المعدومات الصرفة ؛ لما مر من تحقیق کیفیة ذلک، و هذا ماقیل : ان الواجب کل الاشیاء، وهکذا کل بسیط الحقیقة،فتامل، لکن لایمکن القول بذلک لمن قال ان حضور العلة غیر حضور المعلول، بل مستلزم له ، کمالایخفی .

تفصیل لدفع ماقیل

واعلم : ان صدر الحکماء حاول اثبات کون البسیط الحقیقة کل الاشیاء وکل الوجود،کماقال به ارسطو فی اثولوجیا بالبرهان ، فقال فی کتبه: کل ماهو بسیط الحقیقة فهو بوحدته کل الاشیاء لایعوزه شئ منها الا ماهو من باب النقایص والاعدام والامکانات ، فانك اذاقلت : ج لیس ب ، فحیثیة کونه ج ان کان بعینها حیثیة انه لیس ب ، حتی ان یکون ج بعینه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته ، فکانت ذاته امراً عدمیاً ، ولکان کل من عقل ج ، عقل لیس ب ، لکن التالی باطل فالمقدم کذلك . فثبت ان موضوع الجیمیة مرکب الذات ولو بحسب الذهن من معنی وجودی به یکون ج ، و من معنی عدمی به یکون لیس ب و غیره من الاشیاء المسلوبة عنه ، فعلم ان کل مایسلب عنه امر وجودی فهو غیر بسیط الحقیقة مطلقا، فبعکس نقیضه کل بسیط الحقیقة مطلقا فغیر مسلوب عنه

امروجودی ، فثبت ان البسیط کل الموجودات من حیث الوجود والتمام لامن حیث النقایص و الاعدام ، و بهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسیطا و حضورها عنده علی وجه اعلی واتم . انتهی .

و عندی فیه ابحاث عرضتها علی الاستاد ، رفع شأنه ، ولم یأت بشئ یسمن او یغنی عن جوع اما اولاً : فلان غایة ماأورده صدرالافاضل من الدلیل ان لج حیثیتان ، واما ان تلك الحیثیتین ذاتیّتان ، فلایثبت بمجرد تعدد الحیثیات تعدد الذات . لم لایجوز ان یکونا اعتباریین ، اواحدهما حقیقیة والآخر اعتباریة .

فان قلت : الحیثیة الاعتباریة الواقعة موضوعاً ، لایجوز ان یکون اعتباریة محضة ، فیکون نفس امریة ، والحیثیة النفس الامریة تنافی انبساطة ، اذالبسیط مالا یتعدّد حیثیاته اصلاً . الاتری ان الممکن زوج ترکیبیّ من الامکان والوجوب ، مع انهما اعتباریان ، لکن لماکان هذین نفس امریین اوجب الترکیب فی الذات ، والباری ، تعالی ، بریءعن امثال هذه الترکیبات . فالمراد من الذاتی ان یکون ثابتاً لشئ من حیث ذاته ، مع قطع النظر عن شئ آخر ، ولاشك ان امثال هذه الحیثیات لایکون ثابتاً له فی حد ذاته البسیطة الحقة ، فالمراد من الترکیب فی الذات هو امثال هذه الترکیبات ، ولاریب انه لازم من الدلیل .

قلت : لاشك ان فی قولنا : ج لیس ب ، حیثیتان ، حیثیة انه ج ، و حیثیة انه لیس ب ، والحیثیة الأولی ذاته بذاته ، والحیثیة الثانیة منتزعة عنه بالاضافة الی ب . ولیت شعری من این یلزم التعدد فی الذات ولو بالحیثیات ، بخلاف الممکن ، فان وجوده وماهیته حیثیتان داخلتان فی الذات .

واما ثانیاً : فلأن قوله : فکانت ذاته امراً عدمیاً ممنوع ، کیف ،

والباری، تعالی، من‌حیث ذاته و وجوده مصداق لسلب عمرو مثلاً مع انه فی‌ذاته وجود صرف.

و ثالثاً : ان قوله . لکان کل من‌عقل ج عقل لیس ب . ممنوع ، اذنیس ذات ج بعینه حقیقة لیس ب ، لیلزم المذکور ، بل‌ذاته مصداق و منشأ لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته ؛ ولایلزم من تصوّر المنتزع‌عنه تصور المنتزع عنه .

ورابعاً : ان‌الدلیل لوتم لدل علی عدم جواز سلب العدمات عنه ، تعالی ، ایضاً، والفرق‌بان سلب الأمرالوجودی یستدعی حیثیّةموجودة، بخلاف سلب الأمر العدمی ، تحکّم بحت . اذغایة ماثبت بالدلیل ، ان الموجبة یستدعی وجود الموضوع ، ولم یقل بذلك احد فی‌السالبة المحصلة ، وان‌قالوا ذلك فی‌السالبة المحمول ، والسالبةهیهنا محصّلة ، فلایستدعی ثبوت الموضوع سواء کان المحمول امراًموجود،اومعدوماً، والفرق خروج عن مقتضی البرهان فیمالابدیهة یقتضیه ، فلو استدعی سلب الوجودات الحیثیة الموجودة ، استدعاه سلب العدمات ، بلافرق.

وخامساً : انك تعلم بدیهة انه‌یمکن سلب جمیع الاشیاء عنه ، تعالی، فعلی هذا الدلیل یلزم تعدد الجهات الحقیقیة فیه ، تعالی .

فان قیل : المسلوب عنه النقیصة والاعدام لاالوجودات .

قلنا : ذلك ممنوع ، وهل انت الابصدد اثباته . وغایة مایمکن ان‌یقال : ان فی‌صورة سلب العدمات یکفی فیه نفس‌الوجود ، بخلاف صورة سلب الامور الوجودیة ، فانه لایکفی فیه صرف الوجود ، والا لم‌یکن سلبها عنه ، والالزم سلب افراد الشیٔ عن‌ذلك الشی ، فیحتاج‌الی حیثیة عدمیة .

ولایخفی انه حینئذ یکون‌دلیلاً‌علیحدة لاالدلیل المذکورفی‌کلامه،

قدذکره بعض المحققین فی توضیح مرامه حیث قال : وتوضیحه ان واجب الوجود لماکان صرف الوجود وکل وجود مترشح منه ، فکل وجود اوکمال وجودانبسط علی هیاکل الموجودات مشوباً بالعدمات والنقائص مجتمع فی واجب الوجود علی نحوالتمام غیر مشوب بالنقیصة، فاذا سلب عنه شئ فانه یسلب عنه باعتبار نقصه لاباعتبار وجوده . فاذا قیل : الواجب لیس بجسم مثلاً، فالمسلوب عنه لیس الانقص الجسمیة لاوجوده ، فان ذاته لوکانت بذانه مصداقاً لوجوده ، لزم ان لایکون ذاته عین حقیقة الوجود ، لان عین حقیقة الشئ لایکون مصداقاً لسلب شئ من افراد ذلك الشئ، والالم یکن طبیعة ذلك الشئ وذلك هوالتوحید الوجودی الذی هوقرةعین المعرفة و نور حدقة البصیرة، فاعرفه ان کنت اهلاً لذالك . انتهی کلامه .

والظاهر ان عوده عن تفصیل دلیل استاده الیماافاده متضمن لعدم اعتماده علی مفاده .

لوح عقلی وقلم عرشی

واعلم : ان المحقق الخفری و من تبعه ومن استتبعه، ذهبوافی علمه، تعالی ، التفصیلی الذی هو عین وجودات الاشیاء الی مراتب اربع :

الاول : ماعبر عنه[1] بالقلم والنور والعقل ، وهذا وجه الجمع بین الاحادیث الواردة فی الشریعة من اناول ماخلق الله العقل ، وتارة انه القلم واخری انه نوری ، فان هذه الامور حقیقة امر واحد، فان الصادر الاول باعتبارانه مجرد عاقل عبرعنه بالعقل و باعتبار انه واسطة فی افاضة نقوش

---

۱ ــ فی الشرع وعبّر عنه بالعقل الکل عندالصوفیّة و بالعقول عند الحکماء. خفری ره.

ماسیوجد الی یوم‌القیام فی‌الواح النفوس المجردة الفلکیة ، عبّرعنه بالقلم ، وباعتبار ان تلقی الوحی من حضرةالرّب ، تعالی ، انما یکون باتصال النفس المقدسة النبویة الی ذلك الجوهر المجرد الذی هوظاهر فی نفسه و سبب لانکشاف المعالم الربانیة لتلك الذات المقدسة،کما ان‌النور ظاهر بذاته مظهر لغیره عبرعنه بالنور واضیف الی‌الذات‌الشریفة وعلی سایر الذوات المطهرة المنشعبة عنها.کذا ذکره بعض المحققین.

واورد علیه المدقق زید جماله : انه لایخفی ان العقل علی ماأثبته العقلاء مخالف للشرع ، لأنهم زعموا قدمه ، وقد علم من‌الشرع حدوث العالم . انتهی .

واقول : کلام ذلك المحقق مبنّی علی ماذهب الیه بعض من‌ان النفس المحمدیة ، صلی‌الله علیه وآله مغایرة لذلك الجوهر المجرد الذی هوالصادر الاول و نفسه صلی‌الله علیه‌وآله فی‌السلسلة الصعودیةیصل‌الیه فی‌السلسلة النزولیة .

واما ماافاده بعض الواصلین کالسید الداماد و صدرالحکماءوتلمیذه الفیض الکاشی من انه عینه ، فهو حق ظاهر مستفاد من احادیث‌الاوتاد، فلااشکال حینئذ فی‌قوله : «نوری» ولاحاجة الی مارتکبه من‌التکلف فی‌تصحیح الاضافة ولیس‌کون النفس‌المحمدیـة صلی‌الله‌علیه‌وآله صادراً اولاً مخالفاً للشرع ، و بعد تسلیم ان حدوث العالم قدثبت من‌الشرع[1] لایلزم الاعتراف بقدم النفس المحمدیة صلی‌الله علیه‌وآله، اذکون‌المجرد قدیماًموقوف علی‌ثبوت ان‌الحادث[2]مسبوق بمادة،ومدة،ولم‌یثبت ذلك ،

۱ـ والحاصل ان العقل علی ماأثبته المتشرعة لاینافی‌الشرع الدال علی الحدوث‌وکون ماقال به‌الحکماء منافیاًله لایستلزم انکاره بالمرة ، مع ان الاحادیث علی اثبات العقل متظاهرة . منه

۲ ـ فمالم یکن مسبوقا بهماکالمجرد لایکون حادثاً . م ق

عندالمتأخرين،كما حقق فى مظانه ، وليس المقام ممايسع تحقيق الكلام والباطن فى طى الحاضر الشاهد .

واعلم : ان ادلة اثبات العقل ممالايفيد تعدده فى السلسلة الطولية، بل غاية مايفيده الادلة على تقدير تمامه اثبات العقل الكل الذى هو الصادر الاول ، وهو مشتمل عرضاً على شعب غير متناهية ، ويؤيده احاديث كثيرة .

والثانى : مرتبة النفس الكل فى اصطلاح الصوفية[1] وذلك هو النفس العلية العلوية فى اصطلاح الشرع ، و يندرج فيه النفوس الانسانية المنشعبة منه، كما ان عقولهم منشعبة من العقل الكل .

الثالث: كتاب المحو والاثبات[2] سميت به لان الصور المرتسمة فيها لماكانت صوراً للجزئيات الكائنة الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات تمحى و تثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها .

والرابع : عالم الطبايع والاجسام[3]. وقال بعض المحققين : وانما احتيج فى علمه ، تعالى بالاشياء الى هذه المراتب ، لانه ، تعالى ، يجب

---

١ ــ اللوح المحفوظ فى اصطلاح الشرع والنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء خفرى .

٢ ــ و هو القوى الجسمانية التى ينتقش فيها صور الجزئيات المادية و هى النقوش المنطبعة فى الاجسام العلوية والسفلية ، فهذه القوى مع مافيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود، تعالى؛ خفرى .

٣ ــ اى الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها، فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود فى مرتبة الايجاد . خفرى .

ان‌لاینفك عن العلم بالاشیاء فی شئ من‌المراتب فی‌نفس الامر، فکما انه، تعالی ، یعلم الاشیاء فی‌مرتبة ایجادها العینی بعین تلك الاشیاء فکذلك یجب ان یعلم الاشیاء فی‌جمیع المراتب‌السابقة علی ایجادها وهی مراتب وجودات عللها ، فاولیها : مرتبة وجوده ، تعالی ، وهو علة‌العلل،وثانیها: مرتبة وجودات العقول ، فوجودات تلك العقول ، علوم تفصیلیة له ، تعالی، بذواتها وعلم اجمالی بمعلولاتها، وکذلك الحال فی‌مرتبةالنفوس، فمایکمن فی‌العقول یصیر تفصیلیاً فی‌النفوس وهناك یمتاز الماهیات ، ولهذا المعنی عبّروا عن هذه المرتبة باللوح‌کما عن السابق بالقلم،وهذه هی مراتب العلم الاجمالی وماسوی المرتبة الاولی اعنی علمه ، تعالی، بذاته من العقول والنفوس وکذلك‌کتاب المحو والاثبات والطبایع هی مراتب علمه التفصیلی ، لکن علمه[1] بذاته اجمالی بحت‌وکل من‌الاخیرتین تفصیلی بحت والمتوسطان متوسطان اعنی تفصیلیة باعتبار واجمالـــی باعتبار . انتهی‌کلامه ملخصاً.

واورد علیه المدقق ، زید جماله ، بقوله : وفیه نظر امااولاً:فلانه،

۱ـ ای علمه بالاشیاء بذاته المقدس‌والافان وجوده تعالی علم‌تفصیلی له بذاته‌کما صرح به نفس ذلك المحقق اعنی مولانا عبدالرزاق اللاهیجی فی ضمن بیان الاحتیاج الی المراتب الاربع . ق ره

۱ ــ و فیه انا نمنع‌کون العلم التفصیلی‌کمالاً‌له تعالی . خ ل ماکان هذا موجوداً فی هذه النسخة و انماکتبته من عند نفسی لاستبعادی ان یکون قوله : بل‌علمه الی آخره من تتمة‌کلام المعترض ، بل الظاهر انه من کلام المجیب اعنی صاحب الرسالة‌کما یشعر بـــه جوابه عـــن الاعتراض الثانی بقوله قدمران غـرضه (الی‌آخره) و الظاهر ضبطه فی‌النسخة الا ان یقال ان قوله : بل علمه‌الکمالی من تتمة‌کلام المعترض اعنی المدقق آقاجمال ، رحمه‌الله ، ایضاً وهو بعید ، والله یعلم . م ق

لاحاجة فی علمه ، تعالی ، الی هذه المراتب ، والالزم احتیاجه ، تعالی ، فی صفة الکمال الی غیره واتصافه بالکمال بعدمالم یکن[1] بل علمه الکمالی بزعمهم لیس الا علمه الاجمالی، ولاحاجة الی اثبات مراتب العلم التفصیلی، لکن الامر کذلك فی نفس الامر ای ان کل موجود فهو مع مافیه من الصور حاضر عنده ، تعالی ، و ظاهرلدیه ، ومنه یظهر علمه التفصیلی علی التفصیل المذکور ، لانه یجب البتة اثبات تلك المراتب لتصحیح علمه ، تعالی ،

ولایخفی ان غایة مادعاه بعض المحققین : ان الله ، تعالی ، یجب ان یعلم الاشیاء فی مرتبة العقل مثلاً، لانه لولاذلك لماکان له علم والعلم بالکل فی مرتبته بالارتسام فیه لایسمی احتیاجاً له ، تعالی ، الی العقل فی علمه ، کما حققه سلطان العلماء ، ولوسلم فلامانع منه ، اذقد حقق ان الکمالی هو الاجمالی کما اعترف به هذا المدقق .

فلیت شعری انه بعدالاعتراف بذلك هنالك مامعنی قوله : والالزم[1] احتیاجه ، تعالی ، فی صفة کمال الی غیره .

وقال : اما ثانیاً ، فلان وجوب عدم انفکاکه ، تعالی ، عن العلم بالاشیاء فی جمیع المراتب مسلم ، لکن لایلزم منه اثبات تلك المراتب ،

---

۱ ــ اقول : مراد المدقق ، زید جماله ، بعدم الضیر من قوله فی احتیاج الواجب ، تعالی ، فیه ای فی العلم التفصیلی الی غیر ذاته المقدسة اعنی المراتب الاربع التی ذکرها المحقق الخفری و غیره انما هوعدم الغیرعند المثبتین لتلك المراتب الاربع بناء علی زعمهم ان الکمال منحصر فی العلم الاجمالی و لیس التفصیلی کمالاً له تعالی ، فلایضر الاحتیاج فیه ، فلایلزم منه الاعتراف الذی ادعاه المصنف اعنی مولانا الجیلانی فلایرد التشنیع والاعتراض المذکور . فلایغفل . م ق عفی عنه

بل علمه الاجمالی ثابت فی‌جمیع المراتب ، فهو یکفی بزعمهم .

وفیه بحث عندی ، اذبناء هذا البحث ایضاً علی انه فهم من کلام بعض المحققین ان غرضه انه لولاتلك المراتب ، لماصح علمه ، تعالی، بالاشیاء ، فاورد انه لاحاجة الیها ، لان علمه الاجمالی کاف بالعلم بالاشیاء ، وقد مر ان غرضه لیس انه یجب ذلك لذلك ، بل انه لماکان کذلك فی نفس الامر یکون مراتب علمه التفصیلی کذلك، ولاینافی ثبوت العلم الاجمالی فی‌مرتبة العقل ، علمه ، تعالی ، بالکل فی‌مرتبته ایضاً.

وقال : و اما ثالثاً ، فلانه لوتم ماذکره یلزم اثبات مراتب‌غیرمتناهیة ولاوجه للتخصیص بالاربع ، اذالحوادث غیر متناهیة ، و یجب علمه ، تعالی ، بکل منها فی‌مرتبة وجود علته ، فیلزم اثبات مراتب غیرمتناهیة لعلمه ، تعالی ، انتهی .

ولایخفی : ان مراتب الوجود فی‌السلسلة النزولیة عندهم اربعة : العقل ، والنفس المجرد ، والنفوس المنطبعة ، والاجسام ، وکل من الثلاثة الاول علة لماتحته ، ولیس شئ من‌الاجسام علةلمابعده بل‌الافراد المتوالیة معدات لتالیها ، وقدثبت ان‌الله ، تعالی ، عالم بالمعلولات فی سلسلة عللها التی هی ثلاثة بعدذات الواجب ، فیکون‌لله ، تعالی، مراتب اربع فی‌علمه‌التفصیلی ، ومادری ماالعلل الغیر المتناهیة حتی یلزم منها علوم غیر متناهیة .

و اذا علمت هذا فلك ان تعتبر تلك‌المراتب فی‌العلم التفصیلی بلالزوم محذور[1] کمالایخفی .

---

۱ ـ خلافا لمن زعم لزومه‌کالمدقق آقاجمال المعترض و امثاله .م‌ق

الهديّة السادسة

فی تقریر مذهب صدر الحکماء :

واعلم : انه لما قال بالعلم الاجمالی علی الوجه الاول المذکور سابقاً ، قال : ان علمه ، تعالی ، بوجود الاشیاء مع الایجاد ، هو عین وجودها ، وقد برهن علیه ببرهان عرشی ، هو ان اللوازم ثلاثة اقسام ، لوازم الماهیة ، ولوازم الوجود الذهنی ، و لوازم الوجود الخارجی ، والاولی : اعتباریة محضة لانها تابعة للماهیة من حیث هی هی ، و الثانیة : ذهنیة محضة ، لانها تابعة للماهیة الذهنیة ، فتکون من المعقولات الثانیة کالکلیة مثلاً ، والثالثة : امور عینیة ، لانها تابعة للوجود العینی کالحرارة للنار .

وبعد هذا فنقول : علمه ، تعالی ، بالاشیاء اذا کان بصور مفصلة ، یجب ان یکون من لوازم ذاته ، کما اعترف ، به القائلون بالصور الزائدة ، والالکان لغیره فی ذاته ، تعالی ، تأثیر ، فلایکون واجباً من کل جهة ، وهذه اللوازم ، لاتکون لوازم ذهنیة له ، تعالی ، لاستحالة تصوره ، تعالی ، فی عقل او نفس کمامرّ ، ولیس له ماهیة ، حتی یکون من لوازم ماهیته فیکون من لوازم وجوده ، تعالی ، لزوماً عینیاً ، فیکون موجودات عینیة کل منها متحققاً بنحو وجوده الاصیل ، فلاتکون صوراً کلیة ، بل شخصیة خارجیة . انتهی .

وقال فی موضع آخر : علمه بالجزئیات المادیة علی وزان فاعلیته لها ، فان جهة الایجاد للاشیاء والعالمیة بها ، فیه واحدة ، کما برهن علیه ، فوجود الاشیاء له ، عین علمه بها ، انتهی کلامه .

واقول : یتراءی من ظاهر کلامه ، ان الله ، تعالی ، یعلم زیداً مثلاً

قبل ایجاده بالعلم الاجمالی ، و أما مع الایجاد فبعین وجوده ، وهذاانما یتصور اذاکان‌لله ، تعالی، بالنسبةالی‌الاشیاء قبل و بعد، ولیس‌کذلک‌کما سیحقق انشاءالله ، فماافاد فی‌کون العلم التفصیلی عین‌الاشیاء حق‌حقیق بالتصدیق ، لکن‌کونه ، تعالی ، عالماً بزید بعینه بعد وجوده مخـالف للتحقیق فتأمل فان المقام دقیق .

الهدیّةالسابعة

فی تحقیق العلم الانکشافی‌المنسوب الی شیخ الاشراق

فاعلم ان بعض المحققین افاد، ان التعلق بالزمان یکون علی‌وجوه:

احدهاـانیکون تجدّد اوضاع الفلك الراسم بحرکته للزمان واقعاً بالنسبة الی ذاته ، سواءکان حدوثه و وجوده مشروطاً بقطعة معیّنة من الزمان املا . و بهذا الوجه یکون جمیع الاجسام والجسمانیات ماعدا الفلك الراسم زمانیة .

و ثانیها ــ انیکون التجدّد الراسم للزمان واقعاً فی‌اوضاعه ، و بهذا المعنی یکون الفلك الراسم فقط زمانیاً .

و ثالثها ــ انیکون حدوثه و وجوده متعلقاً بجزء معین من‌الزمان، سواءکان تجدد الاوضاع بالقیاس الی ذاته املا ؛ و بهذا الوجه یکـون جمیع الحوادث مادیة او مجرده زمانیة .

والتعلق بالمکان یکون بانیکون اختلاف اوضاع الامکنة وجهاتها واقعاً بالنسبة الی ذاته ، وبان وجوده لابدّفی‌مکان ولایتصور انیکون وجود شئ مشروطاً بمکان ، فان المکان من‌اللوازم المتأخرة عن وجود الجسم بخلاف الزمان، فانه معدات لوجود الحوادث، فالاجسام بجمیعها

مکانیة بالمعنیین بخلاف کرةالعالم الجسمانی من حیث هو مجموع، فانه لایتصوراختلاف جهات الامکنة و اوضاعها بالنسبة الیها ، فهو مکانی بالمعنی الاخیر فقط ولیس شیئاً من المجردات حادثة و قدیمة مکانیاً بشئ من المعنیین.

اذا عرفت هذا فاعلم ، ان المدرك الزمانی و المکانی انمایکون ادراکه بالآلة الجسمانیة ، لأنه من حیث هوزمانی و مکانی لایمکن انیکون الا جسماً ، والجسم من حیث هو جسم، لیس منشأنه الادراك، والا لکانکل جسم مدرکاً ، بللابدان یکون له قوة منشأنها الإدراك ، ویکون تلك القوة لامحالة قائمة بهاوبجزء منه ، وهی الآلةالجسمانیة.

و المدرك بالآلة الجسمانیة لایدرك الا ماهو حاضر فیزمانه اومکانه، لان المدرك بماکانذاوضع ومکان وجهة، وکذامدرکه لابدّ انیکونکذلك ، والزمانیات والمکانیات مختلفة فیالامکنة والجهات بحسبالقرب والبعد، والادراك عبارةعن حضورالمدرك عندالمدرك، فلایمکن انیکون جسم منالاجسام فیای مکانوای جهة و علی ای وضع وفیای زمان حاضراً لجسم آخرکذلك ، بللابدهناك من مناسبة خاصة وقرب مخصوص و وضع معین لیتحقق الحضورالذی بهیتحقق الادراك و ذلك ظاهر .

واما المدرك اذالمیکن زمانیاً ولامکانیاً بلمتعالیاً عنالزمانو المکان ، لایکون اختلاف الاوضاع والازمنة الواقعة فیالزمانیات و المکانیات کائناً بالنسبة الیه ، بلیکونکائناً فیما بینها و بینه بعضها الی بعض ، فلایتصورلشئمنها قرب وبعدبالنسبة الیه، فکل منها حاضرعنده غیر غائب عنه بوجه منالوجوه ، ولذلكکان مدرکاً لها دفعة واحدة و مرة غیر مستمرة ، بلاتقدیم وتأخیر ، و یکون قرب بعضها الی بعض و

بعده عنه ، وكذا تقديمه عليه وتأخيره عنه ايضاً مدركاً له البتة. انتهى.

واورد بعض : انكون الشئ زمانياً لايتوقف علىالانطباق عليهوالا لماكان الجسم زمانياً ، بليجوز انيكون بسببكونه معه فيالوجود ، ولاشك ان المجرد معالزمان فيالوجودفيكون زمانياً فلم يكن نسبته الىجميع الازمنة على السوية .

واجاب هذا المحقق عنه بـ: أنه يصدق علىالمجرد فيهذا اليوم انه موجود معه على انيكون هذا اليوم ظرفاً ليصدق، لاللمجرد، اذلاتعلق للمجرد بهذا اليوم مثلاً سوىكونه معه فياصل الوجود ، و ذلك لعدم اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم ، بخلاف الحوادث الزمانية . فكما انالمجرد يكون اليوم فياليوم بمعنى معية معه فياصل الوجود يكون اليوم فيالغد أيضاً بهذا المعنى ، ایمعية فیاصل الوجود ، والغد انما هو مفقود فياليوم بالنسبة الى اليوم بخصوصه لابحسب النسبة فياصل الوجود . انتهى .

و الحاصل انه ، تعالى ، فى الأزل يرى الاشياء فيالأبد بانكشاف ذواتها لديه والتجدد و التصرم ، انما هو بين تلك الاشياءای فیبعضها بالنسبة الى بعض وليس فیعلمه، تعالى، ماضوحال و مستقبل ، بان لايعلم شئ ثم علم ، بلانما هذهالاحوال الثلاثة فی المعلومات بنسبة بعضها الى بعض ، وليس علمه، تعالى، بشئ منالاشياء بالصور المتقررة لافی ذاته ولافیغيره، بلجميع الاشياء حاضرة بذواتها مع مافيها منالصور فیالمدرك العالية اوالسافلة صادقة امكاذبة تصورية ام تصديقية و همية ام خيالية ، بلكل مدرك مع مدركها و مدركها منكشفة لديه ، تعالى ، و تلك الصور ليس علماً بذى الصور ، بلذى الصور ايضاً منكشفة لديه عليحدة ، و هذا المذهب حق واقع ليسلها

من دافع .

وبهذا يندفع الشبهة المشهورة: من ان المعدومات رأساً والممتنعات لاتحقق لها فكيف يتعلق علمه ، تعالى ، بها ، والحوادث كيف يمكن حضورها قبل از منة وجوداتها ؟ .

اما الحوادث فلما مر من ان نسبة البارى ، تعالى ، الى الزمانيات على السوية فلامعدوم عنده .

واما عن المعدوم رأساً والممتنع : فلانهما فى حد ذاتهما لاتحقق لهما فى الخارج، والله بكل شئ عليم، واذا ارتسما فى شئ من المدارك يكونان متحققين و حاضرين بواسطة المدارك عند المدرك الاول ، تعالى شأنه.

ولايرد ماافاده جمال المدققين من جواز كونه، تعالى ، زمانياً لمامرّ من التحقيق .

حقٌ مفاض بعون الفيّاض

وانت بعدما تأملت فيما قرأناه عليك من ان الحضور اتم انحاء العلم، وان الله فاعل مختار وليس بزمانى ، وانه قبل الاشياء عالم بها ، وان اتحاد العاقل و المعقول ، لايفى عليه البديهة والبرهان، وان ارباب الانواع لايصحّ ان تكون صوراً علمية ، وان كون العلم بالاشياء بالانطباع فى المبادى العالية او بالاجمال قبل الايجاد وبالحضور بعد الايجاد ، بعيد عن صوب الرشاد ، لما فيه من الفساد ، للزوم تحقق المضىّ والحال و الاستقبال فى علم من هو برىء عن امثال هذه الاحوال .

وان القول بثبوت المعدومات مما ينقبض عنه العقل .

والقول بالاجمالى المنسوب الى الخفرى ، سخيف .

وبالاجمالى المذكور المنسوب الى السيد السند الامير الداماد و

تلميذه الارشد، يحتاج الى تصفية فى الباطن بالرياضات الشاقة ولايساعده البرهان الابعد تلطيف لطيف ، خبير" على بطلان تلك المذاهب، وحقّية ان الله يعلم الاشياء عند تعقل ذاته اجمالاً ومن الازل الى الابد، فى الازل تفصيلاً، والعلم الكمالى هو الاجمالى ، و التفصيلى هو عين الذوات الخارجية ، ولاقبلية او بعدية بالنسبة الى ذاته ، تعالى .

والعجب من المدقق الفخرى حيث اورد على هذا المذهب بانه يلزم منه قدم كل حادث، ولم يعلم ان القائلين به لايقولون ان الحوادث موجودة فى الازل بل حاضرة فى الازل كل فى وقته لافى الازل، فليس الازل عندهم ظرفاً لوجودها بل لحضورها .

وهذا تحقيق حق حقيقة العلم قبل الايجاد ، فعليك برفض العناد لعلك تطلع بالمراد و تخلص نفسك عن الفساد ، فانه ولى الارشاد الى الطريق السداد .

دفع شبهة مشهورة على طريقة مذكورة

ومما ذكرنا من طريق علمه ، تعالى ، بالاشياء ، يندفع شبهة مشهورة يرد على العلم بالاشياء .

حاصلها : ان معلوماته ، تعالى ، غير متناهية بالفعل ، فاذاكانت موجودة بالفعل ، يلزم وجود امور غير متناهية بالفعل . ويبطله برهان التسلسل .

و طريق الاندفاع بعد الاطلاع على مامر ظاهر ، لان برهان التسلسل لايجرى فى الامور الموجودة المترتبة ، وهنالك كذلك ، كمالايخفى ، و ذلك لان الاجتماع شرط فى جريان البرهان ، كما حقق فى موضعه ، وهذه الشبهة يرد ظاهراً على اكثر المذاهب سيما على الحصولى الارتسامى، و هو ظاهر .

وقال بعض المحققين فی شرحه علی التجريد : ان الصور المتقررة فی ذاته ، تعالی ، عند الشيخ القائل بالعلم الحصولی متناهية مع كون معلوماته غير متناهية و عدم غروب شئ عنه ، تعالی .

وقال : ان للشيخ طريق فی بيان ذلك فی التعليقات غامض تحصيلها. انتهی .

و نحن بعون الله ، تعالی ، مستغنون عما يقولون ، ولاعضال هذا الاشكال ذهب بعضهم الی انه ، تعالی ، عالم فی الازل بالقوة بمعنی انه اذاكان شئ يعلمه .

وادعی بعض انه يوافق اخبار الاخيار .

ولايخفی مافيه لبراءة الواجب عن القوة وجوباً بالبديهة والبرهان، ولتواتر الاحاديث علی ان علمه ، تعالی ، بالاشياء ، قبل خلقها كعلمها بعد خلقها .

وذهب بعض من اشتهر بالاخبارية من المتأخرين فی رسالته الموسومة: (بدانشنامه) مدعياً انه اصبح ملهما فی سحرٍ الی ان معلوماته لاشئ محض ليس لها حصولاً فی نفسها ولاحصولاً فی غيرها . وقال : لم لايجوز ان يكون الامور الغير المتناهية فی نفس ملاحظة الباری ، تعالی ، بحيث يتعلق بها الملاحظة بلاثبوت حصول لها قائم بها، ويكون تلك الملاحظة عين ذات الباری ، ولم لايجوز ان لايكون تلك الامور فی حصولها فی تلك الملاحظة قائمة بالغير ، ولايكون لها شخص جوهری ، وماهو مسلم ان كل موجود فی نفسه له شخص موجود قائم بنفسه او بغيره ، و ذلك لايستلزم كون الامر الحاصل بمجرد الملاحظة ايضاً كذلك ، بل الملاحظة انما تعلقت بها . انتهی ملخصاً.

۱ـ مراده من بعض الاخبارية ، الملا امين الاسترآبادی ره

و لیت شعری مامراده من هذا الکلام ، نعم کیف یعلم المخلـوط بالاوهام بماهو المفاض بالالهام ، واما ظاهر المرام فلا یخفی مافیه ، لانّ معلوماته ، تعالی ، شئ البتة اذا لمعدوم المطلق لایعلم بالبدیهة، والشئ اما موجود اومعدوم والمعدوم اما معدوم فی‌الخارج او معدوم مطلقاً، والمعدوم المطلق لیس بشئ فیکون معدوماً خارجیاً وموجوداً بنحو آخر من‌الوجود ، فالشئ اما موجود فی‌الخارج او فی نحو آخر ، و علـی التقدیرین نقول تلک المعلومات غیر متناهیة و نجری فیه براهین ابطال التسلسل .

وایضاً فیکون اما قائمة بذات الواجب او بغیره اذلاواسطة فیلزم المذاهب المذکورة ، فلایکون مذهباً علیحدة .

والعجب انه قال : ان الملاحظة عین ذاته ، تعالی ، والاشیاء حاصلة فی‌تلک الملاحظة ، فانه قول حقیقة بقیام المعلومات الی ذاته ، تعالی . والقول بان ذلک قیام مجازی یقتضی القول بقیامها بذاتها حقیقة ، اذلا سبیل الی عدمها الصرف . وهل هوالاکرّ علی ماعنه فرّ ، الاان یقول بثبوت المعدومات فی‌المرتبة وقدمرّ مافیه .

والفرق بین الحصول فی نفسه والحصول فی‌غیره ، فی‌استدعائهما القیام اما بذاته اوبغیره ، مخالفة لمقتضی البدیهة ، ولهذا ادعی انـه معلوم الهامی ، فتأمل ، فی‌المقام . ولایندفع الشبهة بماقیل : مـن‌ان معلوماته ، تعالی ، مترتبة فی‌العلم بها بالبدیهة ، فان علمه ، تعالی ، بها علی‌اکمل طرق العلم ، وهو اللمی، اعنی العلم بالمعلول من‌العلة، فعلمه، تعالی ، بها علی الترتیب السببی والمسببی ، کمالایخفی ، وقدمر ذلک، فیجری فیه البرهان .

ابداء مقال لدفع مایقال

ولایخفی علی من له تأمّل صادق ، ان ماقال المحقق البهائی وتبعه المدقق الخونساری ، علیهما الرحمة والغفران ، من : ان علمه ، تعالی، عین ذاته ، تعالی ، والذات مجهولة الکنه ، فکذلك العلم ، فلایمکن ان یعلم کیفیة العلم من لایعلم مَن له العلم، ولسنا مکلفین باستعلام کیفیته، بل غایة ما امرنا به الإعتراف بانه ، تعالی ، عالم ، واما انه کیف علمه ، تعالی ، فلا.

و عندی فیه نظر لعدم البضاعة ، وهو انه لاشك ان العلم هو الانکشاف ، وانکشاف امور عندالمدرك اما ان یکون دفعة وبصور وحدانیة اوتفصیلاً واحداً بعد واحد ، والعقل یحکم بهاتین المقدمتین فی بادی النظر وبالحصر العقلی فی الاخیرة .

فنقول ، قوله : ان العلم عین ذات الواجب ، اما ان یرید بذلك العلم التفصیلی اوالاجمالی ، وعلی الاول یلزم تکثّر الذات ، فلا نسلم انّ العلم التفصیلی عین الذات . وعلی الثانی ، فمسلم انه عین ذاته ، تعالی ، لکن حینئذ غایة مادل علیه الدلیل ، انلایکون حقیقة علمه الاجمالی معلوماً لأحد ، وذلك مسلم ولیس النزاع فیه بل انما النزاع فی کیفیة علمه ، تعالی بالاشیاء تفصیلاً .

هذا ماخطر بالبال ، والله ، تعالی، ولیّ الافضال، معکثرة الاشغال.

التحفة الخامسة ،

فی کیفیة علمه ، تعالی ، بالجزئیات المادیة المتغیرة

واعلم : ان هیهنا شبهة ، وهوانه اذا لم یحضر عندنا جزئی ککون «زید» خارج الدار فی آن حضرعندناکونه فی الدار ، ثم حضرعندناکون

«زید» خارج الدار ، یلزم التغیر فی علمنا ، والواجب منزه عن التغییر.

قال الشیخ فی الشفا : لایجوز ان یکون الواجب الوجود لذاته عاقلاً للمتغیرات مع تغیرها من حیث هی متغیرة عقلاً زمانیاً محضاً ، بل علی نحو آخر نبیّنه . فانه لایجوز ان یکون تارةً یعقل عقلاً زمانیاً انها معدومة، وتارة انها موجودة غیر معدومة، فیکون لکل واحد من الأمرین صورة عقلیة علیحدة ، ولاواحدة من الصورتین تبقی مع الثانیة ، فیکون واجب الوجود متغیر الذات ، هذا خلف .

ثم الفاسدات ان عُقِلت بالماهیة المجردة ومایتبعها ممالم یتشخص، لم یعقل بماهی فاسدة . وادرکت[1] بماهی مقارنة للمادة و عوارض مادة و وقت و تشخص ، لم یکن معقولة بل محسوسة او متخیلة .

و نحن قد بینا فی کتب اخری ان کل صورة محسوسة وکل صورة خیالیة فانها مدرک من حیث هی محسوسة او متخیلة بآلة متجزیة ، و کما ان اثبات کثیر من الافاعیل للواجب الوجود نقص له ، کذلک کثیر من التعقلات . بل الواجب الوجود انما یعقل کل شئ علی نحو کلی ، ومع ذلک فلایعزب عنه شئ وشخص «ولایعزب عنه مثقال ذرة فی الارض[2] ولافی السماء » وهذا من العجائب التی یحوج تصورها الی لطف قریحة. انتهی .

و تحقیق الشیخ ان علمه ، تعالی ، لیس علماً زمانیاً یکون فیه المضی واخویه، کلام لایأتیه الباطل من بین یدیه ولامن خلفه، کمامرّ، ولولم یعلم من خارج ، ذهابه الی العلم الحصولی الارتسامی ، لامکن حمل کلامه الی ماهو حق التحقیق ، وقدمرّ بیانه ، واذا عرفت اصل الشبهة ومجمل جواب الشیخ ؛

---

۱ ـ و ان ادرکت ظ ـ

۲ـ س۳٤ ی۳ .

فاقول : انت خبير بعدم ورودها على مااخترناه، لان الحوادث ازلاً وابداً حاضرة مع تغيراتها عنده ، تعالى ، من دون حاجة الى آلة متجزية ومن دون ان يتطرق اليه تغير وتبدل باعتبار وجوداتها العينية. وقد اورد المتأخرون على جواب الشيخ من ان كلامه المذكور من انه ، تعالى ، يعلم الجزئيات على وجه كلى ، يدل على ان الموجودات الفاسدة لاينكشف عند واجب الوجود الابالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ، ولا ينكشف عنده ، تعالى، باعتبار وجودها العينى الذى هو متغير باعتباره، و نفى هذا الانكشاف كفر صريح، ولهذا حكم الغزالى و غيرهم بكفرهم، لان الواجب مبدء لتلك الجزئيات ، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، فيجب ان يكونوا اما معترفين على علمه ، تعالى ، بالجزئيات على الوجه الجزئى ، واما منكرين للمقدمة المذكورة .

و تحقيق كلام الشيخ فى هذا المقام يحتاج الى بسط بساط التطويل، والاجمال اولى من التفصيل .

[بيان المذاهب فى التشخص]

فنقول : ان المشهور فى التشخص ثلاثة مذاهب :

الاول ــ ان التشخص امر موجود فى الخارج غير الماهية ، وليس له ماهية كلية ، والالكان له ايضاً تشخصاً عليحدة ، بل متشخّص بنفس ذاته، فيكون فى الماديات مادياً ، وفى المجرد مجرداً بالبديهة .

والثانى ــ ان التشخص امر اعتبارى لاوجود له فى الخارج ، وانما هو نحو الوجود الخاص، كما هو رأى الفارابى اعتبارى مثله، فالموجود فى الخارج ماهية نوعية مكتنفة بعوارض مشخصة، اذاادركت بالحواس تصير جزئية ، وبالعقل كلية .

و هذا مايقولون : ان التفاوت بين الكلية والجزئية انما هو فى نحوى

الادراك ، لافیذات المدرك .

والثالث ـ انالتشخص امر منتزع منالماهية بحسب ارتباطهاالخاص بالجاعل ، فاذا ادرك هذا الارتباط الخاص الخــارجى صار جزئياً والا فكلياً ، سواءكان الادراك بالاحساس او بالتعقل او بغيرهما. واذاعرفت هذا فنقول ، غرض الشيخ ، ان العلم بالجزئيات ليس على نحوالجزئية التى يدركها الإحساس اوالتخيل ، بلانما هو على طريقة التعقل . فهو فیصدد رفع التشنيع ، اعنى الاحساس والتخيل عنه ، تعالى ، لماثبت عنده من عدم جواز هما عليه ، تعالى ، وصريحكلامه ينادي باعلى صوت على ذلك. و هذاماارتكبه السيدالسند، اسكنه اللهصدرالجنانومعاصره الجليل .

قال سيد المدققين : ليس الشخص الجوهرى الا المــاهية النوعية المقترنة بالكم والكيف والوضع ، ولايدخل فيه امر زائد على الماهية النوعية ، ولذلك اذا سئل عنه بماهو، يقع النوع فیالجواب ، فان ادرك الشخص المذكور بالحس،كان تصوره مانعاً عن فرضاشتراكه، وانادرك لابالحس،كان غير مانع وانكان المدرك واحداً فیالصورتين . مثلاً: اذا علمت مخاطبك ماعلمته بالحس ، وقلت : قطرة ماء متقدر بالمقدار الكذائى فیالأين الكذائى و غير ذلك ، حتى يتصور المخاطب قطرةماء متصف بجميع الصفات التى ادركت القطرة متصفةبها فیالحس،فتصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة ، وتصوّر مخاطبك لايمنع منها ، معان المتصور واحد . فظهرانمنشأ المنع المذكور هوالادراك الحسى لاأمر فیالمتصور يخصّصه بحيث يصير جزئياً ، وكيفلا ، وتصور الشبــح البعيد اذاكان بالحسكان مانعاًعنالشركة، وانكان اكثر صفاته بلماهيته مجهولة حينئذ .

واذا عرفت ان تصور معنى واحد قديكون مانعاً عنالشركة ، وقد

لايكون بحسب نحوى الادراك ، فاعلم : ان ماذهب اليه الحكماء من ان علمه ، تعالى ، بالجزئى على الوجه الكلى، اشارة الى انعلمه الشامل، ليس على وجه الاحساس والتخيل المانعين عن الشركة ولامحذور فيه ، ولايلزم من ذلك ان يخرج من علمه جزئى اصلاً. انتهى .

والحاصل : انه ، تعالى ، يعلم زيداً ، مثلاً، بعنوان كونه ماهية كلية محفوفة بعوارض كلية ، وانضمام الكلى الى الكلى وان كان لايمنع عن الشركة ، لكن من انضمام الكليات المذكورة بعضها الى بعض يحصل صورة كلية منحصرة فى الخارج فى شخص هوزيد، وكذلك عمرواً وبكراً وغيرهما. فهو تعالى، يعلم الجزئيات على وجه كلى، ولا يلزم عزوب شئ عن علمه، تعالى، حتى يلزم الكفر والزندقة. نعم لو كان التشخص امراً موجوداً فى الخارج ولايكون ذى ماهية كلية معلومة له ، لكان كفراً ، واذ ليس فليس .

ومامر من انه نفى لانكشاف الجزئى بحسب الوجود العينى وذلك كفر ، لايخفى سخافته ، اذغاية ماثبت من الشرع انه عـالم بالاشياء ولا ينكره الشيخ .واماكيفية علمه ، تعالى ، بهافلم يثبت مـن الشرع حتى يكون منكره كافراً. فظهر ان التكفير ليس واقعاً موقعه . وغاية مايرد على هذا المقام ماأورده المحقق اللاهجى ، من ان التشخص انما هو بنحو من الارتباط بالجاعل لابنحو من الادراك. و حاصله ان التفاوت فى المدرك بحسب الواقع لابنحو من الادراك ، واما العوارض المكتنفة بالشخص، فهى امارات للتشخص، والمادة ولواحقها معدات للماهية لقبولها الارتباط الخاص ، فمناط الجزئية التى هى من عوارض المفهوم ، انما هوبادراك ذلك النحو من الارتباط الواقعـى اعنى ادراك المرتبط بهذا النحو من الارتباط ، ومناط الكلية التى هى أيضاً من عوارض المفهوم انماهو بالادراك ، لابهذا النحو . فالاشياء الموجودة فى الخارج بحسب انحاء وجوداتها الخارجية كلها اشخاص ، فان ادركت بالعلم الحضـورى او

بالصورة الحاكية لنحو الارتباط الخارجی کما فی الصور الخيالية كانت جزئيات ، وان ادركت بالصورة الغير الحاكية لنحـو الارتباط كان يكون تصورها حاكية عن نفس الماهية لاعن نحو وقوعها وارتباطها بالجاعل، كانت كليات ، فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط الخاص ، سواء كان بالحس او بغيره ، و مناط الكلية ادراك غيرهذا النحو مـن الارتباط. انتهى .

واقول : لايخفى ان الشيخ بعد ماذهب الى العلم الحصولی وارتسام صورة الماديات فی المجرد ، ولايجوز ان يكون ذلك الا بعد تجريده عن الماديات للزوم التجزية فی المدرك ، ولاشك ان الماهية المجردة عن العوارض المشخصة كلية ، فالجزئيات يكون البتة معلومة له، تعالى، على وجه كلی وصورة كلية كمامر ، فيكون الصورة المذكورة حاكية عن نفس الماهية ، ولوكانت حاكية عن نحو الارتباط أيضاً لكان ذلك الإرتباط ايضاً على وجه كلی ، ولوكان منحصراً فی فرد ، فلماكان قائلا بالعلم الحصولی، لكان الأشياء الجزئية معلومة له ، تعالى ، على وجه كلی منحصر فی الفرد، فلاعزوب لشئ عن علمه ولاتكفير عليه ، سواء كان مناط الجزئية هـو نحو الادراك اوالارتباط الخاص ، بعد ماثبت ان المرتسم فی المجرد هو الماهية الكلية، لكن لماكان مذهب الشيخ ان الماهية متأصلة ومحفوظة بالعـوارض[1] و التشخص امـر اعتباری والمشخص هو المادة والوضع والكم والكيف فيكون التفاوت بين الجزئية والكلية بنحو من الادراك كما مر .

---

۱ ـ رئیس ، رضوان‌الله علیه ، تشخص را بوجود میداند و مجعول نزد او انحاء وجوداتست نه ماهیات و این منافات با اختیار او در علـم حق و اعتقاد به صور مرتسمه در علم حق باشیاء قبل از ایجاد ندارد
←

وجه المدقق السند ومن تابعه کلامه الی مایوافق مرامه ، ولایلزم منه تکفیر علی ای التقدیرین ، نعم غایة مایمکن ان یقال : انه لاشك ان زید فی الخارج بحیثیة لواعتبر فی العقل لکان نفس تصوره مانعاً عن الشرکة کماهو شأن ماهو منشأ انتزاع لشئ کمامر فی الوجود ، والالکان انتزاع کل شئ عن کل شئ جائزاً ، و تلك الحیثیة الثابتة لزید فی الخارج انما هوارتباطها الخاص بالجاعل فمناط التشخص لایکون بمجرد الادراك ، هذا مع ان البدیهة حاکمة بان زیداً فی الخارج شخص، سواء ادرکناه بالحس ام لا ، فمناط الجزئیة هوادراك هذا النحو من الارتباط ، سواء کان بالحضور اوبالاحساس، والکلیة هو عدمها. وهذا هوالحق الحقیق بالتصدیق .

وهیهنا ابحاث اخر وکلمات اخری، رأینا الاعراض عنه الیق واحری.

ومما ذکرنا ظهر مافی کلام السید السند من الخلل وفی سایر توجیهات المتأخرین لکلام الشیخ من الزلل ، و منه التوفیق علی اصابة التحقیق .

اجمال فیه اکمال

ولا یخفــی انــه ورد فــی الشریعة انه ، تعــالــی ، سمیع بصیر ، واوله القائلون بالعلم الحصولی وامثاله ، الی العلم بالمسموعــات و المبصرات وجعلوهما نوعین من العلم. والحق أنهما مشاهدة المسموعات والمبصرات علی الوجه الجزئی بالحضور عنده ، تعالی ، بنفس ذاتهما، وهذا هو الحق المطابق لما حققناه من العلم الحضوری . وعلــی ای

←

چه آنکه هرعلم حصولی در مدرك مجرد تام ماهیت کلیست و اشکــال اساسی بشیخ و اتباع او آنستکه ملاك علم را در ماهیات نه در انحــاء وجودات دانسته کما فصله صدرالحکماء .

التقادیر لایتعلق علی من قال بالعلم الحصولی تکفیر حیث لم ینف السمع والبصر ولاالعلم بالجزئیات ولاامر آخر مخالف لماهوضروری الدین ، اذالعلم بالجزئیات علی وجه کلی جزئی ، ومشاهدة نفس ذوات الاشیاء المسموعة والمبصرة ، لیس مما ثبت ببداهة ولاهو من ضروریات الدین، فمن کفرهم ، لهذین الامرین[1] فقد اخطأ خطاءاً عظیماً

التحفة السادسة

فی مسألة القضاء و القدر

واعلم : ان هذین المعنیین اما ان یلاحظ بالنسبة الی العلم اوبالنسبة الی الوجود . وعلی الاول ، یکون القضاء عبارة عن العلم الاجمالــی الذی هوعین ذاته اوالصور الحاصلة فیه. والمراد من القدرهوالمعلومات التفصیلیة ، وهذا ما قال بعض المحققین : من ان القضاء عبارة عن الحکم الالهی فی اعیان الموجودات علی ماهی علیه من الاحوال الجاریة مــن الازل الی الابد ، والقدر هو تفصیل ذلك الحکم بایجادها فی اوقاتها وازمانها التی هی یقتضی وقوع الاشیاء فیها باستعداداتها الجزئیة. فتعلق کل حال من احوال الاعیان بزمان معین وسبب معین ، عبارة عن القدر، و سر الــقــدر ،انه لایمکن لعین من الاعیان الخلقیة ان یظهر ذاتاً وصفة وفعلاً الابقدر خصوصیة قابلیته واستعداده الذاتی الغیر المتغیر ، وذلك لان الله ، تعالی ، یعلم الخلق علی ماهم علیه فی انفسهم[1] ولایحدث العلم فی المعلوم شیئاً الاحسب ما یقتضیه لسان استعداده کلیاً و جزئیاً .

و علی الثانی : یکون المراد منها، ماقال المحقق فی شرح الاشارات بقوله : فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم

۱ــ یعلم الخلق علی ماهم علیهم (کذا فی الاصل وانت خبیربمافیه .

العقلی مجملة و مجتمعة علی سبیل الابداع ، والقدر عبارة عن وجودها فی موادها الخارجیة ، بعد حصول شرائطها مفصلة ، واحداً بعدواحد، کماجاء فی التنزیل فی قوله ، عز من قائل : «وان من شیئ الاعندنا خزائنه[٢] ومانتزله الا بقدر معلوم » انتهی .

وقدیراد من القضاء علی هذا التقدیر : المرتسم فی المبادی العالیة ، ومن القدر : ارتسامها فی النفوس الفلکیة .

وقدافاد سید الأعاظم وسندالأفاخم ثالث المعلمین آیةاللهفی العالمین فی بعض کتبه : انالقضاء علی ضربین مختلفین علمی وعینی ، وکمایصح ان یعنی بهظهور فی العلم وتمثل فی العالم العقلی ، فکذلك یصح ان یعنی بهوجود فی الاعیان .

ثم قال ماحاصله : ان جمیع المادیات والزمانیات وانکانت فی انفسها وبقیاس بعضها الی بعض ، مفتقرة الی الازمنة والامکنة الموجبة لحجاب بعضها عن بعض ، لکنها بالقیاس الی احاطة علم الله ، تعالی ، الیها علماً اشراقیاً وشهوداً تاماً وجودیاً فی درجة واحدة من الشهود والوجود ، لاسبق لبعضها علی بعض من هذه الحیثیة ، فلاتجدد فیها عند حضورها لدی الحق الاول ، ولاافتقارلها فی هذا الشهود الی استعدادات هیولانیة واوضاع جسمانیة ، فحکمها من هذه الجهة حکم المجردات عن الامکنة.

وقال : هذا هوالمراد من المثل الافلاطونیة . وقد مرالکلام فی تأویل المثل الی هذا المعنی .

فیکون القضاءعندهعبارةعن هذا الانکشاف الدفعی، والقدر عن تفاصیل هذا الانکشاف .

ولایخفی ان القضاء علی کل من هذهالمعانی لایقبل التغیروالتجدد.

---

٢ ــ س١٥ ی ٢١ .

وللقضاء معان يرتقى الى عشرة ذكرها بعض المحدثين :
منها ، الخلق والايجاد .
و منها ، الايجاب والالزام .
ومنها ، الإعلام والتبيين ، وعلى هذا المعنى الاخير ورد حديث اصبغ بن نباتة حيث قال اميرالبررة وقاصم اعناق الكفرة فى جواب ماقال الشيخ : وما القضاء والقدر اللذان ماسرنا الابهما ؟ فقال : هوالامر من الله ، تعالى ، ثم تلا قوله ، تعالى ، وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه[1].
والعجب من الفاصل القوشجى حيث قال : ليس لهذا الحديث تأييد لهذا المعنى .

ولايخفى مافيه ، واولى هذه المعانى الثلاثة اوليها ، لأنه يرجع الى القضاء بالنسبة الى الوجود حقيقة، واما الاخيرين، فالاول منهما لايتعلق الا بالواجبات ، وعلى الثانى لايتعلق الا بما اُمِر عليه واجباً كان و مستحباً ، اونهى عنه مكروهاًكان اوحراماً .
واعلم ان بعضاً من المحققين قال فى كتبه بعد ذكر المعنيين الاولين: ان جميع الموجودات كلية وجزئية واقعة بقضاء الله وقدره ، اما فى غير افعال العباد ، فعلى سبيل الحتم والجزم ، واما فى افعال العباد ، فعلى سبيل التعليق على ارادتهم، والمراد مما وقع فى حديث اصبغ المشهور، هو القضاء والقدر فى افعال العباد . ولاافهم معناه ، اذمايفهم من ظاهر ان القضاء فى افعال العباد معلقة على ارادتهم ، انه ، تعالى ، يقضى بانه ان اراد زيد المجئ مثلاً فنقدرله ، والافلا . و هذا مايقتضى التشكيك فى العلم الواجبى ، وهوكماترى ممايتحاشى عنه العقل السليم .
وماورد فى حديث اصبغ انما هو مبنى على كون القضاء بمعنى الامر،

۱ـ س۱۷ ی۲۲

وهو احدى معانى القضاء ، و تفسيره ، عليه السلام ، بذلك مبنى على عدم استعداد الاصبغ لفهم المعنى الدقيق ، كما هو مقتضى الدلالة ـ الولايةـ خ ـ والارشاد، كما هو ظاهر لمن تأمل سلوكهم فى طريق الارشاد .

فالحق ان القضاء اما عبارة عن العلم الازلى الاجمالى اوعن الصور العلمية اوعن المرتسم فى العقل اوعن الانكشاف الحضورى فى الازل.

والقدر اما عبارة عن وجودات الموجودات الخارجية فى اوقاتها الخاصة اوعن النفوس الفلكية، وسيظهر لك انشاءالله سرّ هذا التحقيق، فالقدر امر تابع للقضاء واقع على وفقه .

وعن على بن الحسين ، عليهما السلام ، قال : حدثنا ابى الحسين بن على عليهما السلام ، عن على بن ابى طالب عليه السلام ، يقول : الاعمال على ثلاثة احوال : فرائض ، وفضائل ، ومعاصى . فاما الفرائض فبأمرالله ، عز وجل ، وبرضاءالله وقضاءالله و تقديره ومشيته و علمه ، واما الفضائل فليست بامرالله ولكن برضاءالله و بقضاءالله و بقدرالله، تعالى، وبمشيةالله و بعلم‌الله . واما المعاصى فليست بامرالله ، تعالى ، ولكن بقضاءالله و بقدرالله ، تعالى ، و بمشيّته و علمه ، تعالى ، ثم يعاقب عليها .

وعن رسول‌الله ، صلى‌الله عليه وآله : من لم يرض بقضائى ولم يؤمن بقدرى فليلتمس الهاً غيرى .

وقال رسول‌الله ، صلى‌الله عليه وآله : فى كل قضاءالله خيرة .

و عنه ، صلى‌الله عليه وآله ، يقول : قدرالله ، تعالى ، المقادير قبل ان يخلق السماوات والارض بخمسين الف سنة .

وفى حديث آخر عن اهل بيت النبوة، بألفى عام قبل ان يخلق آدم.

وقال رجل لعلى بن الحسين ، عليهما السلام، جعلنى الله فداك، ابقدر يصيب الناس ما اصابهم ام بعمل ؟ فقال ان القدر والعمل بمنزلة الروح

والجسد ، فالروح بغير جسد لايحس ، والجسد بغير روح صورة لاحراك بها ، فاذا اجتمعا قويا وصلحا، كذلك العمل والقدر ، فلولم يكن القدر واقعاً على العمل ، لم يعرف الخالق من المخلوق ، وكان القدر شيئاً لايحس ، ولولم يكن العمل بموافقة من القدر ، لم يمض ولم يتم، ولكنهما باجتماعهما قويا ، ولله العون لعباده الصالحين .

وهذه الاحاديث كماترى تؤيد اركان ماقلنا من المعانى للقدر و القضاء .

ولايخفى انه قديستعمل كل منهما على معنى الآخر ، فتأمل فى المقام.

مقام تحيّر فيه الاعلام وزلّ لديه اقدام العظام

واعلم انه ورد فى الاحاديث النبوية والإمامية، نهى عن الغوص فى بحار القضاء والقدر ، حيث قال اميرارباب العرفان فى جواب من سأل عنه من القدر : بحر عميق فلاتلجه ، طريق مظلم فلاتسلكه ، سرّ الله فلاتتكلفه. ثم قال له بعدكلام : وانك لبعيد فى المشية ، اما انى سائلك عن ثلاث لايجعل الله لك فى شئ منها مخرجا ، اخلق الله العباد كماشاء اوكماشاؤا؟ فقال: كماشاء، قال : فخلق الله العباد لما شاء اولماشاؤا ؟ فقال : لماشأء ، قال يؤتونه يوم القيامة كماشاء اوكماشاؤا ؟ قال: يؤتونه كماشاء. قال: قم فليس اليك من المشية شئ.

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، و من زعم ان الخير والشر بغير مشيّة الله ، فقداخرج الله من سلطانه .

وقال ابوعبدالله ، عليه السلام : مامن قبض ولابسط الا فلّله فيه مشيّة وقضأ وابتلاء.

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وآله : ان الله، عز وجل ، عندلسان كل قائل ويدكل باسط ، فهذا القائل لايستطيع ان يقول الا ماشاءالله ، وهذا الباسط لايستطيع ان يبسط يده الا بماشاءالله .

وعن اميرالمؤمنين ، عليه‌السلام : اوحى الله ، عز وجل ، الى داود عليه‌السلام ، يا داود نريد واريد ، ولايكون الا مااريد ، فان اسلمت لمااريد ، اعطيتك ماتريد ، وان لم‌تسلم لمااريد ، اتعبتك فيماتريد ، ثم‌لايكون الا مااريد .

وسنذكرلك طرفاً من‌الأحاديث الدالة على هذا المعنى .

واذا علمت هذا فاعلم : انه وان‌ورد النهى عن‌التفكر فى‌القدر ، لكن لعله بالنسبة الى من‌لم يكن عالماً باسراره ، ولم‌يسع له الاقتباس من‌انواره ، والالماجاز بيانهم حقيقته فى‌مقام آخر،كما مرّمن‌الاحاديث وغيرها . فالحرى ان‌نتكلم فيه بقدر ماوسع‌لى‌من الخوض فى‌بحاره و الغوص فى‌اقطاره ، متوكلاً على توفيق الملك الشفيق موافقاً لماورد من‌الأخبار و متشبثاً باذيال الطاف الأخيار ، مع‌ان‌الاشياءكلها صادر عن مشيته ، تعالى ، بلاواسطة اومعها ، لانه قد ثبت ان الشئ مالم يجب لم‌يوجد، والالزم الترجيح بلامرجح‌كماحقق فى‌موضعه، من‌ان الاولوية الخارجية لايصير منشئاً لوجود الممكن ، و معلوم ان الممكن لايصير منشأ لوجوب شئ ، اذالوجوب عبارة عن‌طرد جميع انحاء العدم، وطرد جميع انحاء عدم المعلول لايمكن من‌الممكن ، اذمن جملة تلك الانحاء، عدم المعلول مع عدم علته ، والممكن ليس له ان يطرد عدم معلوله مع عدم نفسه ، والا لكان واجباً بالذات ، هذا خلف ، فموجب الشئ يجب ان‌يكون واجباً بالذات .

و ايضاً:كل شئ ممكن سواءكان من‌افعال العباد اوغيرها ، واجب بالغير ، وما بالغير يجب ان ينتهى الى مابالذات ، دفعاً للتسلسل .

وايضاً:كل ممكن له علة لوجوده وبقائه،كما حقق فى‌موضعه ، وعلة الوجود يجب ان‌يكون معه فى‌الزمان، و تلك العلة ان‌كان واجباًبالذات، فهو المطلوب ، والافيجب ان ينتهى الى الواجب الوجود الذى هوعلة

العلل بالفعل ، اذالمعدوم لایؤثر فی‌الوجود ، والصادر عن‌الواجب‌صادر عنه بمشیته ، لانه مختار . فثبت بالبرهان ان الکل صادر عنه ، تعالی، بمشیّته ، و نحن المباشرون لافعالنا وسایط فی تلک الافعال وهذامعنی قوله ، تعالی : «وماتشاؤن[۱] الاان‌یشاءالله » و مفاد[۲] ماورد فی‌الحدیث القدسی : یابن‌آدم بمشیّتی‌کنت انت الذی تشاء لنفسك ماتشاء وبارادتی کنت انت الذی ترید لنفسك ماترید . وغیره من‌الاحادیث .

وانبعث‌من هذا التحقیق اشکال تحیّر فیه العقول وزل لدیه‌اقدام الفحول ، واحسن تقریراته ماافاده سید المحققین هوالأمیرالداماد ، فی قبساته حیث قال :

« و میض ــ وان هناك شکاً من معضلات الشکوك،وهوانه اذاکانت ارادتنا واردة علینا من‌خارج وکانت الارادة الجـایزة الانسانیة واجبة الانتهاء الی الارادة الحقة الواجبة الالهیة،کان الانسان لامحالة مضطراً فی‌ارادته لفعله ، و مایضطره الیها أهوالمشیة الوجوبیة الربوبیة « وما تشاؤن الاان یشاءالله » فیکون الانسان وان‌کان فعله بارادته واختیاره، الا ان ارادته لفعله لیس بارادته واختیاره ، والا لکان له فی‌کل فعـــل ارادة مترتبة غیر متناهیة ، هـــی‌ارادة الفعل وارادة ارادته وارادة ارادة

---

۱ ــ س۷٤ی۲۹.

۲ ــ اقول : الظاهر ان الآیه واردة فی مقام‌الرضا، حاصله ان‌عبادالله المخلصین‌لایریدون غیر قرب جنابه، تعالی، ولیس منظورهم غیرتحصیل رضاه ، و هم فی‌اراداتهم تابعون لارادة الله ، تعالی ، فکل ماارادالله لهم فهو مرادهم فلیس لهم مراد غیر ما ارادالله لهم و الیه اشیر فی‌الحدیث: من جلس علی بساط الرضا لم ینله مکروه لانه لیس له مراد حتی یکون وقوع خلافه مکروهاً فی نفسه و طبعه ، بل‌کل مایقع فهو مطـــلوبـــه و مقصوده . م ق ره

ارادته ، وهکذا الی مالانهایة له ، وذلك باطل ، فقد لزم ان یکون فعل الانسان اختیاریاً وارادته لفعله غیر اختیاریه ، فهذا الشك ممالم یبلغنی عن احد من السابقین واللاحقین شیء فی دفاعه » انتهی .

وهذا الشك غیر مایقال ، من انه لوکان القدر علی وفق مافی القضاء لکان کفر الکافر ایضاً بقضائه، ولما ورد فی الاحادیث ان الرضا بالقضاء واجب ، فیجب الرضا بالکفر کفر ، والرضا بالکفر کفر . و سیجیء جوابه ، انشاءالله .

ولایمکن ان یقال فی جواب الشك المذکور : ان المشیة نوع من العلم و علم الله لیس علة لشیء ، بل العلم مطلقا تابع للمعلوم ، فتعلق القضاء فی الازل والمشیة فیه الی مایختار العبد فیما لایزال بارادة احد من الطرفین المقدورین له ، مثلاً یعلم فی الازل ان الکافر یختار فیما لایزال بارادته الکفر ، فهو لماکان فیما لایزال کذلك ، علمه ، تعالی ، فی الازل کذلك ، لانه لماعلم هکذا صارکذلك ، وذلك لما ثبت من وجوب انتهاء سلسلة العلیة فی الکفر مثلاً الی مشیئته ، تعالی وارادته ، فغایة مایجاب بهذا الجواب ، انما هو مایمکن ان یقال : لوکان الکل بقضاءالله ، تعالی ، فیسقط العقاب عن الکافر[1]، فیقال : ان العلم لیس بعلة ، والقضاء هوالعلم کماعرفت ، لکن شبهة المشیّة مما لایندفع بهذا الکلام . فقیل فی الجواب عنه وجوه :

الوجه الاول : ماافاده المحقق الخونساری، احسن الله جزاه لاسعاف مأمول ولده الاعزّ، زید جماله ، اجابة لمسئوله بقوله : ان الاضطرار علی اقسام ثلاثة :

الاول ــ ان یصدر الفعل عن الفاعل بلاشعور کالایجاب الطبایعی

---

۱ ــ و یمکن ان یقال فیه ایضاً مالایخفی . منه

و الثانی ــ ان یصدر عنه مع شعور ، لکن بقسر قــاسر ، مثل ان یأخذ احد" یداحد و یضرب بها رجلاً.

و الثالث ــ ان یصدر فعل عن فاعل یکون عالماً بمصلحته فیکون علمه بمصلحته باعثاله علی فعله حتی لولم‌یکن له ذلك العلم ، بل‌لوکان له العلم بمصلحة ترکه لما فعله بل‌ترکه.

والاولان اضطرار ان‌یسقط معهما التکلیف ، واما الثالث ، فلیس باضطرار وان‌کان صدور الفعل بعد حصول هذا العلم بطریق الوجوب و اللزوم، سواءکان حصول العلم من نفسه اولا، لان الوجوب‌بالاختیار لاینافی الاختیار ، بل یحققه ، فالباطل غیر لازم واللازم غیر باطل .

ثم قال : فان قلت : لافرق فی‌الحقیقة بین الاقسام ، اذلوکان بعد حصول العلم بمصلحة محرَّم مثلاً، یجب ان یصدر عنه ذلك المحرَّم ، فای‌ذنب للفاعل فی‌ذلك، اذلیس له ذنب فی حصول العلم‌اصلاً،ضرورة واتفاقاً . سواء قیل : ان حصوله منه بالایجاب ام‌لا، و بعد حصول‌العلم لایمکنه ان یمنع صدور الفعل، بل‌یصدر البتة، فای‌ذنب له‌اذلك بمجرد ان‌العلم والارادة من جملة اسباب الفعل ؟ کلا.

قلت : لوکان مجرد العلم سبباً موجباً للارادة او للفعل ، لکان الأمر کماذکرته، لکنه لیس‌کذلك بل‌العلم بالمصلحة مثلاً یصیرفی‌بعض‌الموارد سبباً للفعل دون مورد آخر ، کما ان الصالح والطالح مشترکان فی‌العلم بمنفعة الخمر ، و ذلك العلم فی‌الطالح مثلاً یکون سبباً لشربه اوسبباً لارادة شربه دون الصالح ، و هذا الامر هوالباعث لذم الطالح دونه.

فان قلت : حاصل ماذکرته برجع الی ان لمادة الطالح دخل فی‌شرب الخمر فیکون الذنب و التوبیخ لاجله ، و هذا لیس بصحیح ، لان ذات الطالح اذاکانت موجبة للفعل المحرم ، فای ذنب له فی فعله ؟

قلت : ای فساد فی‌ان‌یکون‌کون ذات الطالح مــوجبة لفعل محرم

بشرط حصول العلم له بمنفعته سبباً لاستحقاق اللوم والعقاب ، كما ان العرف اذا حاولوا المبالغة في ذم احد اومدحه ، يقولون : ان ذاته كذا وكذا .

فان قلت : اذا قال الشخص الذى فرض ان ذاته موجبة للشرب: انى مافعل وكيف الحيلة لى ، وكلما اريد ان اترك الشرب لماامكن لى و يعوقنى عنه ذاتى الى فعله، فكيف يجوز لومه لانه عاجز مضطر بيد نفسه.

قلت : انه قول منه باللسان ، اذهو ليس اذاخلى وطبعه يميل ميلاً جازماً الى جانب ترك القبيح،كيف ولوكان كذلك لماكان ذاته موجباً لصدور الفعل .

فان قلت : اذا جعل الله ، تعالى ، ذاته كذلك فما العقاب واللوم عليه؟

قلت : ان كونه كذلك من لوازم ذاته و ماهيته ، والماهية ليست مجعولة بجعل جاعل بالجعل المركب ، فلم يجعل الله الماهية كذلك ، بل جعلها موجوداً .

فان قلت : لم اوجدالله ، تعالى ، مثل هذا الذات ؟

قلت : لاقبح فى ايجاده ، اذاكان لمصلحة ، وكيفية المصلحة من اسرار القضأ والقدر التى نهى عن الخوض فيها .

فان قلت : لوقال هذه الذات الموجودة لمصلحة التى ضرروجودها اكثر لاستحقاقها العقاب الدائم ، لموجده حين العقاب : لم اوجدتنى وابتليتنى بمثل هذا البلاء العظيم ، مع علمك بان ذاتى كذلك ، و انا ماكنت راضياً بالوجود ، بل كل العقلاء يؤثرون مثل هذا الوجود على العدم ، لكون تمتعه يسيراً وبلاؤه كثيراً .

فذكر فى الجواب عنه طرقاً اربعة :

الاول ــ ماذهب اليه بعض من ان الكفار لايعذبون ابداً، بل يخلصون منه آخراً وان لم يخرجوا من النار ، لكن يحصل لهم حالة يلتذون

بسببها من النار کمالسمندر لانه حینئذ یمکن ان یؤثر الوجودعلی العدم.

ورده بان هذا مخالف للاجماع من المسلمین و مناف لضرورةالدین.

الثانی ــ انه بعد ماثبت ان الکافر یصحّ استحقاقه للعذاب وان کان لذاته مدخل فی حصول الکفر، العقل یحکم بان ایجاده لافسادفیه اصلاً، بعد انلم یجعل ذاته کذلك ، واذ علم موجده انه یصدر عنه لذاته امور یستحق بها العقاب الدائمی ، لان صدور هذه الامور ، قدفرض انه باختیاره .

الثالث ــ ان یقال : الوجود نعمة لایوازنها نقمة ، فمن کان مبتلی بالعذاب الدائمی ، فنعمة وجوده راجحة علیه و مؤثرة عند العقلاء.

الرابع ــ مانسب الی الحکماء من ان مثل هذه الشرور قلیلة بالنسبة الی الخیرات الکثیرة التی فی العالم ولازمة فی وجود العالم لابد منها، وترك الخیر الکثیر لاجل الشرالقلیل ، شرّکثیر . فلاجرم یلزم وجودها فی الحکمة بالعرض ، و ذات الباری ، تعالی ، مع کونه محض الوجود والخیر ، یصحّ ان یستلزم شرّاً قلیلاً لازماًلخیرکثیر بالعرض، ویمثلون لذلك مثالاً هو : ان من اراد بناء بیت ، فلابدّ ان یعین موضعاًللمخرج. ولایصحّ الاعتراض علیه ، بانه لم عینّت هذا الموضع للمخرج ؟ و هذا ظلم علیه .

الخامس ــ ماقاله الصوفیة من : ان لکل اسم من اسماءالله الحسنی مقتضی و مظهراً ، فتلك النفوس المبتلاة بالعذاب والقهر ، مظاهر اسمه القهارو نحوه کماقال العارف الشیرازی اماعلی طریقة الحکمةاوالتصوف:

درکارخانه عشق ازکفر ناگزیر است

آتش کرا بسوزد گر بولهب نباشد

انتهی ما اردناایراده من کلماته المفیدة لما فیها من الاشتمال علی فواید عدیدة .

واما الاجوبة المذكورة غير الاول[1] فلايخلو جميعها عن القصور، كما أعترف به هذا المدقق المذكور . اما الأول ـ فلأنه لاشك لاحد ان العالم القادر الخبير بعاقبة الامور ، حيث يعلم ان ذات زيد مما يقتضى الشّر و يعاقب بسببه ابدالآباد ، وحكمه حكم من يعلم ان عبده اذا ارسله الى موضع فلان ، يقتل فلاناً و يوجب بذلك العقاب والقصاص ، فانه حينئذ لوارسله لاستحق الذم ، فكذلك العالم الخبير ، لواوجد من يقتضى ذاته الشرور، فللكافر ان يقول: لم اوجدتنى وابتليتنى بهذا البلاء؟ كما لايخفى .

و اما الثانى ـ فلبديهة العقل الحاكمة بان لانقمة فى وجود مبتلى بسببه بالعذاب الدائم ابدالآباد ، و لايؤثر عاقل ذلك الوجود على العدم، الاترى ماحكى البارى ، تعالى ، من الكافر حين العذاب بقوله : «ويقول الكافر ياليتنى[2] كنت ترابا» و غيره الآيات .

واما الثالث ـ فالحق ان فى هذا المقام كلامين :

الاول ـ ان فى العالم خير و شّر بالذات ، لكن الخيرات التى فى العالم غالبة على الشرور والشرور قليلة ، و ترك الشرور القليلة اللازمة للخير الكثيرة شّر كثير ، فيجب ان لايترك .

والحاصل : ان الاشياء على خمسة احتمالات :

احدها ، الشئ الذى لاخير له اصلاً .

والثانى ، الذى لاشر فيه اصلاً .

و الثالث ، الشئ الذى يتساوى فيه الخير والشّر .

والرابع ، مايكون خيريته غالباً .

والخامس ، مايكون شريته غالباً. والواجب ، تعالى ، وجود محض

---

١ ـ فان الاول بديهى البطلان . منه .   ٢ ـ س ٧٨ ى ٤٠ .

و خیر محض ، فلایمکن ان یصدر عنه القسم الاول ووجود القسم الثالث والخامس خلاف مقتضی الحکمة ، والقسم الثانی، هوذات الواجب الوجود ، فانه وجود محض لاجهة شرّ فیه اصلاً، اذالشر هو العدم ولا عدم فیه اصلاً، والواقع هوالقسم الرابع الذی خیریته غالبة ، لان ترك الخیر الکثیر لاجل الشر القلیل ، شرّکثیر .

وهذا ماافاده المحقق الخفری ، وقال : انه بهذا تفاخر المعلم الاول فی دفع شبهة الثنویة من ان للشر مبدءاً غیر ماه ومبدء للخیر ، والتمثیل بالبیت والمخرج یناسب هذا الکلام ، اذالمخرج معلول لصاحب البیت و موجود ، لکنّه بتبعیّة بناء البیت الذی هو مقصوده بالذات . و فی هذا الکلام قد سلّم ان الشرور موجودة فی العالم و معلولة للواجب ، لکنها بتبعیّة الخیرات الکثیرة .

و یرد علی هذا ماورده المدقق المذکور باباءالعقل من ان یحسن ایلام شخص لان یکون غیره فی راحة و سرور ، وکیف یجوز ان یکون ذات الواجب ، تعالی ، مع کونه محض الوجود عندهم و بحت الخیر مستلزماً لمثل هذا الامر ، ولو جوّز مثل هذا لجوّز ان یکون ذاته ، تعالی ، مستلزماً لشرورکثیرة اما مساویة للخیرات او ازید منها ولاتفرقة اصلاً.

نعم اوردت شبهة اخری هی، انه کان ینبغی ان لایکون شرّ فی العالم اصلاً، لان ذاته ، تعالی ، عین الوجود ومحض الخیر والجود، ومستلزم لوجود جمیع مافی العالم اما بلاواسطة او بواسطة ، واستلزام مثل هذا الذات للشرّ غیر معقول ، فحینئذ کلام الحکماء فی دفعه مقبول، ولعلهم أیضاً اوردوه فی هذا المقام والفرق بین المقامین واضح . انتهی کلامه حسن مقامه .

وفی قوله : ولوجوز مثل هذا الخ نظر ، لماظهر من تحریر الکلام

من ان هذين القسمين منافيان للحكمة .

وايضاً فیکون جواب الحكماء صحيحاً فیدفع الشبهة التی نقلها ، تأمل ، لان استلزام الذات التی هی خير محض ـ لأنه وجود محض ـ الشرّ الذی مناطه العدم ، استلزام غير معقول بلاكلام ، وقداعترفهذا المدقق ايضاً علی ذلك المرام .

الثانی[1]، انيقال ، ان الوجود خير محض لاشرّفيه ، والعدم شرّ، والشر يعنی العدم ، لايصدر عن موجود اصلاً، بلعلته عدم مثله . بل نقول : ان الله ، تعالی ، عين الوجود والخير ، ولايصدر عنه الشرّ، والا لكان فيه جهة شر وعدم البتّة. فالشرور الواقعة فیالعالم انما هیشرور اضافية ، ای، وجودات يوصف بالشر بالإضافة ، كوجود النار فیالثوب مثلاً، ومصادفة القاطع للعضو المقطوع . و هذه الشرور واناستدعت علة موجودة ، لكن هذا الاستدعاء لامنحيثكونها شروراً،فهیمنحيث كونها شروراً صادرة عن المبدأ الذی هو صرف الوجود ـ بالعرض ـ لابالذات ، ولااستحالة فيه ، انما المحال صدور الشرّ من الخير بالذات، ولميلزم ذلك . وهذا ماافاده المحققون .

و قال بعض منهم فیكيفية دخول الشرّ فیالقضاء الالهی: انهمقتضی الهيولی الامكانية الغاسقة الموجبة للاعدام والشرور ، والمحال صدور العدم عما هو وجود محض، لاعن الممكنات المخلوطة بالوجود،فالعدم مستند اليه ، تعالی ، بالواسطة .

و لعله باحد من هذين الوجهينكان تفاخر ارسطاطاليس المواظب بالتسبيح والتقديس . ولايرد حينئذ مااورده هذاالمدقق،كيف ولميصدر عن الواجب الاوجود وهو خير محض واستلزمه شرور ولامحذور فيه،

۱ـ منالكلامين . منه .

اذلم يصدر عنه الشرّ ،

نعم مع هذا يمكن ان‌يقال : لم‌اوجد الواجب وجوداً يستلزم شروراً وأعداماً غير متناهية ، ولاينقطع ذيل الاشتباه .

واما مقالة الصوفية، فهى ممالم يصل اليه افهام‌المنغمسين‌فى‌الظلمات الهيولانية ، ولايمكن ان‌يعتقد شيئاً قبل او ان تصوره ، فالاولى الاحالة على اهله .

والمدقق المذكور بعد عدم قبول شئ منها ، افاد فى‌دفع الشبهة انه شبهة فى مقابلة الضرورى ، فلايسمع ، واطال الكلام بماذكره يطول ، مع ان الاختصار مسئون .

فيض ربّانىّ

[فى لمية وجود الكافر]

وسنح‌لى فى‌هذاالمقام انه يمكن ان يقال بعد مامرّ من ان الشرور هى مقتضيات الذوات الامكانية، والاعدام مما اوجبها الهيولى‌الظلمانية، ولايجوز نسبتها الى من هو صرف الوجود و منبع الجود ، فى‌جواب من قال : لم‌اوجد ذاتاً مقتضية لأنواع الشرور الخالية عن شعاع الخير و النور ، انه لاشك ان فى‌ايجاد الحوادث لابد من مادة واستعداد على طريقة الحكماء حتى لايلزم الترجيح بلامرجح ، بناءاً على ان العلم بالأصلح لايجوز ان يصير مرجحاً لوقوعه فى‌وقت دون وقت لماحقق فى موضعه ، فلما استعد مادة زيد لافادة الوجود ، اما ان‌يفاض‌عليه‌الوجود من‌المبدء الفياض ام‌لا ، وعلى الاول يلزم اما البخل ، او عدم العلم بالاستعداد ، والنقص ، اذلولاحد من هذه الثلاثة لوجب افاضة الوجود لمن استحق الوجود ، كيف وقد حقق ان الواجب فاعل بالجود الذاتى، والجود هو افادة ماينبغى لالعوض ولاغرض ، فيجب على الواجب

بارادته الکاملة الذاتیة ، افادة ماینبغی وهو الوجود لمن یستحق الوجود، و هو الشق الثانی المطلوب المندفع به اصل الشبهة .

والحاصل : ان الواجب لما علم ان مادة زیدصارت مستعدةللوجود، افاده الوجود بالوجود لذاتی ، ولما صار موجوداً صار منشئاً للشرور والنقائص ، فاستحق بذاته اللوم والعقاب ، فیجب ان یعاقبة بمقتضی الجود الذاتی الذی هوافادة ماینبغی ولولم یعاقبه لکان ظالماً اذا الظلم هو وضع الشئ فی غیر موضعه ، و هل عدم معاقبة من هومستحق للعقاب الاوضعاً له فی غیر موضعه ، فاللوم لزید ولایرد علی الواجب شئ مناف للحکمة[1] والعدالة . ولعل هذا هوالحق الذی لایعتریه نقص و فتور .

واما العلم بالاصلح الذی یقولونه المرجح فی وضع الحوادث فی مواضعها ، ففیه مع قطع النظر عما اورد علیه من انه مستلزم للدور ، لان العلم تابع ، فلایصیر متبوعاً ، مالایخفی لاستلزام کون افعاله ، تعالی ، معلّلة بالأغراض الموجبة للاستکمال، وهو مما ینقبض عنه ارباب الکمال وسیرد علیك ، انشاءالله ، نبذة من هذا المقال .

الوجه الثانی[2]

ماافاده سید الاعاظم المدعی لثالثیّة المعلّمین فی قبساته بعد ایراد الشبهة علی مانقلنا عنه بقوله : « والوجه فی ذلك مااوردته و حققته فی کتاب الایقاظات ، و تلخیصه : انه اذاانساقت العلل والاسباب المترتبة المتساویة بالانسان ان یتصور فعلاً ما ، و یعتقدانه خیر ــ حقیقیاً کان

---

۱ ــ فیه ان ترك ایجاد الکافر شر قلیل بالنسبة الی العذاب الدائم الذی استحقه بذاته و قد مران الشر القلیل المستلزم لعدم الکثیر اولی فی الحکمة فتأمل .

۲ ــ من الوجوه التی ذکرت فی الجواب .

او مظنوناً اوانه نافع فی خیر حقیقی او مظنون ــ انبعث له من ذلــك تشوق اليه لامحالة ، فاذاتأكد هيجان التشوق واستتم نصاب اجمــاع الشوق ، تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاودية ، فان تلك الهيئة الشوقية المتأكدة الأكيدة الاجماعية المعبَّر عنها بالارادة، حالة شوقية اجمالية للنفس ، بحيث اذا ماقيس الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه باللحاظ بالذات،كانت هى شوقاً وارادة بالنسبة الــى نفس الفعل ، وأما اذا قيست الى ارادة الفعل والشوق الاجماعىّ اليه وكان الملحوظ الملتفت اليه تلك الارادة الاجماعيّة لانفس الفعل،كانت هى شوقاً وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخــر مستأنف وارادة اخرى جديده ، وكذلك الأمر فىارادة الإرادة ، وارادة ارادة الإرادة الى ساير المراتب التى فىاستطاعةالعقل ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل، فكل من تلك الارادات الملحوظة بالتفصيل يكون بالارادة والاختيار ، و هى بأسرها مضمّنة فى تلك الحــالة الشوقيّة الاجماعية المسماة بارادة الفعل واختياره .

لست اقول : تلك الارادات هى ارادة الفعل بعينها ، بل اقول للنفس المشوقة المريدة المختارة للفعل ، حالة شوقية اجمالية ــاجماعيةخلــ صالحة لان يفصلها العقل الى ارادة الفعل وارادة الارادة وارادة الارادة الى حيث يصح لحاظ العقل على سبيل التفصيل بالفعل ، والترتيب بين تلك الارادات بالتقدم والتأخر بالذات ليس يصادم اتحادها فى تلك الحالة الاجمالية بهيئتها الوحدانية ، فان ذلك انما يمتنع بالكمية الاتصالية و الهوية الامتدادية لاغير ، فلذلك قالوا ، ان المسافة الاينيّة يستحيل ان تنحلّ الى مقدمات و مؤخرات بالذات هى اجزاء تلك المسافةوابعاضها، بل انما يصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان .

واما الحركة القطعية المتصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة

المتصلة الشخصية ، فان العقل بمعونة الوهم يحللها الى ابعاضها المترتبة بالسابقية والمسبوقية بالذات ، و سبيل الارادة فى ذلك سبيل العلم ، فانهما يرتضعان فى الحكم من ثـَدىٍ واحد ، وتناعنها القريحة العقلية فى مهد واحد ، والبيان التفصيلّى هناك على ذمةكتاب الايقاظات.

فاذن نقول فى ازاحة الشك : ان ريم انه يلزم حصول الارادة من غير ارادة واختيار ورضى من الانسان بالقياس اليها ، فقد بَرَزَغ لك بطلان ذلك ، وان ريم انه يجب انتهاء استناد الارادةفى وجودهاووجوبها الى القدرة التامة الوجوبيّة والارادة الحقة الربوبية ، فقد عرفت ان ذلك هو الحق لايحيص عنه العقل الصريح «ولايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه » وانه «لاجبر ولاتفويض ، ولكن امر بين الأمرين».

و بالجملة لافرق بين الفعل و بين ارادة الفعل فى صدورهما عن الانسان بالارادة والاختيار وفى وجوب انتهائهما فى سلسلة الصدور و الاستناد الى ارادة الفعال الواجب بالذات جل سلطانه ، وكيف يصح للممكن بالذات وجود و وجوب لامن تلقاء الاستناد الى الموجود الواجب بالذات انتهى كلامه ، رفع مقامه .

ولا يخفى مافيه اذا انتزاع شئ من شئ لابدله من مصحح للانتزاع، وانتزاع الارادات الغير المتناهية من حالة واحدة لعلّه اختراعى بحت، اذهذا الامر هو حقيقة ارادة للفعل لاارادة الارادة ولاارادة ارادة الارادة ، وانتزاعها عنه هل هوكانتزاع العلم من الجدار والفرق غيرظاهر، وانكار جمال المدققين لذلك فى حاشيته على شرح مختصر الاصول ، ان جميع الممكنات من حيث المجموع فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان الانعدام عليها بالكلية كماذكرها المحقق الخفرى ، اندفع هذا الكلام .

والحق ان ايراد صدر الحكماء ايراد لامحيص عنه .

و لجمال المدققین ایرادات علی صدر المحققین سخیفةعندالمتأمل، ترکناها احالة علی من‌تأمل فیها فی حواشیه علی شرح مختصر الاصول.

الوجه الثالث :

ماذکره صدر الافاضل حیث قال بعد تقریر الاشکال : والجواب ان المختار مایکون فعله بارادته لامایکون ارادته بارادته ، والا لزم ان لایکون ارادته ، تعالی ، عین ذاته، والقادر مایکون بحیث ان‌اراد‌الفعل صدر عنه الفعل والا فلا ، لامایکون ان اراد الارادة للفعل ففعل والا لم‌یفعل ، علی ان لاحدان یقول : ان ارادة الارادةکالعلم بالعلم وکوجود الوجود ولزوم اللزوم ، من الامور الصحیحة الانتزاع و یتضاعف فیه جواز الانتزاع الی حد لکن ینقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذاهن الفارض لعدم التوقف انعلّی هناك فی‌الخارج . انتهی .

واوردعلیه جمال الملة ، زید جماله، بقوله : «ولایخفی ان ماذکره اولاً کلام حق ، لکن لیس مما یدفع الشبهة و ینفع فی قلعه و قمعه ، اذمازاد علی ان المختار مایکون فعله بارادته‌لاارادته، بارادته، والکلام فی انه اذا لم‌یکن ارادته بارادته ، فکیف یتحقق معنی الاختیار فبه علی ماعلمت مفصلاً، ولیس الکلام فی‌اطلاق لفظ‌المختار حتی یکفی‌ماذکره، فالتعویل علی ماذکرنا تفصیلاً . انتهی .

وهذا اشارة الی مانقلنا عن والده الماجد ، حسن بهاؤه .

ولایخفی علی احد من المتأملین ان‌کلام صدرالاماثل هو مجمل ماافاده هذا الفاضل فی ضمن التفصیل الذی نقلناه عنه ، ولایرد علیه‌شئ، اذحاصل‌کلامه ان بمجردکون الارادة من الغیر ، لایلزم‌کونه مضطراً فی فعله‌بارادته، والمختارمایکون فعله بارادته لاارادته‌بارادته، فلااضطرارفی انفعل‌ولاخدشة فیه .

ولا يريب من تأمّل فيما اسلفناه ، ان ارادته مستندة الى الارادة الواجبية و يلزم حصول الارادة عنه من غير اختيار فى حصول الارادة، لأن الارادة لماكانت حالة وجودية شوقية فهى معلول اما لهذا المريد، فيجب ان يكون بحالة شوقية اخرى بالبديهة ، وهكذا فيجب ان ينتهى الى الواجب ، فيكون احدى من اراداته مستندة الى الارادة الوجوبية، فلايكون مختاراً فى احدى اراداته ، وهل هذا الا اضطراراً .

فلنا ان نختار الشق الاول ونستدل على لزوم الاضطرار .

و قال تلميذه الارشد الصدر الامجد بعدكلام : «واما ثالثاً ، فان لنا ان نأخذ جميع الايجادات بحيث لايشذّ عنها شئ ، و نطلب ان علتها اى شئ هى ؟ فان كانت ارادة اخرى، لزم كون شئ واحد خارجاً و داخلاً بالنسبة الى شئ واحد بعينه ـ هو مجموع الارادات ـ و ذلك محال ، وان كانت شيئاً آخر ، لزم الجبر فى الارادة » انتهى .

اورد عليه[1] جمال المدققين ، زيدبهائه ، بـ : « انه يجوز ان يكون علة المجموع هى مافوق الارادة الاخيرة ، و هكذا اذا نقل الكلام فى ذلك المجموع ايضاً ، ولايلزم الجبر ولاتحقق ارادة اخرى » انتهى .

ولا يخفى انه لوبنى الكلام على المقدمة المشهورة البديهية القائلة لعلة مكابرة مع مايقتضيه بديهة العقل، كيف و هو نفسه قداورد على السيد المذكور بـ « أنه كل من راجع وجدانه يحكم بفساد هذه المقالة وانه ليس هناك الا ارادة واحدة، وليس ممايمكن تحليله الى ارادة الارادة، فتبصّر» انتهى .

---

۱ ــ مراده من جمال المدققين ، هو جمال المحققين الآقا جمال الدين ابن الآقاحسين الخوانسارى استاد الكل .

۱ ــ ولايخفى عليك ، جمال المدققين توجه باين نكته نفرموده كه ←

و اما العلاوة التی ذکرها ، فحاصله ان الارادات امور ینتزعها العقل ولا تحقق لها ، لاان الارادة شیٔ واحد اجمالی یفصلها العقل الی الارادات، کما نقلنا عن السید ، کیف و هذا الصدر لایقول به واذا کانت الارادات اعتباریة فلایلزم التسلسل .

و اظهر مایرد علیه انه اذا کان صدور الارادة من ارادة اخری لزم تحقق هذه الارادة فیلزم تحقق الارادات الغیر المتناهیة بالفعل و قیاس الارادة بالعلم والوجود قیاس مع الفارق ، اذلیس علم العلم علة للعلم ولاوجود الوجود ، ولوکان لکان کمالایخفی علی اولی الأذهان . وهیهنا کلام آخر ترکناه لذوی العرفان .

الوجه الرابع

ماهو اخسّ الجمیع کما انالاول احسنها ، و مناطه تجویز الترجیح بلامرجح علی مایقولونه الاشاعرة ، و هو مختار الفاضل القزوینی ، اطلعه الله بالطریق الدینی ، بان یقال : ان الفاعل المختار لماکان لــه ان یفعل و ان لایفعل ،کان علة کل من طرفی الفعل ، هو نفسه ، فذاته کافیة فی الفعل و عدمه ، فقد یفعل وقد لایفعل ، بلاوجوب ولزوم، اما بلاحاجة الی داع اصلاً کماهو مذهب الاشاعرة او مع حاجة الیه ، لکن سواءکان راجحاً فی نظره علی داعی الطرف الآخر او مساویاً او مرجوحاً ، کما هو مذهب هذا الفاضل .

ومایرد علیه من ان ارادته لفعله اما بسبب ارادة آخر او مرجح آخر

→ ارادهٔ مستقــل قائم بذات اختصاص بفاعل بالذات و مستقل دارد لذا مختار من جمیع الجهات حق اول تعالی است و غیره فعله لایخلو عــن اضطرار و الانسان مختار فی عین کونه مضطراً ــ ج ل ــ

ام‌لا؟وعلی الاول یلزم المحذور ، و علی الثانی یلزم ترجح احد طرفی الارادة المتساویتین علی الآخر بدون مرجح ، فیلزم الترجح بلامرجح، وهو محال بالبدیهة والاتفاق .

اجاب عنه : بان الارادةلیست امراً موجوداً متوسطا بین الفاعل المختاروفعله، بل‌هو امراعتباری ینتزع من‌الفعل‌حال‌وجوده بل‌الفاعل هو ذاته‌بذاته قدیفعل وقدلایفعل اما بلاحاجة الی‌داع اومعها،کما عرفت ، واذاکان ذاته بذاته فاعلاً، نختار انه لایجب صدور الفعل عنه حینئذ ، ولایلزم ترجح احد المتساویین علی الآخر، بل ذات الفاعل رجح‌وجوده فی ذلك الوقت و فعله ، ولم یرجحه فی وقت آخر ولم یفعله ، بدون سبب آخر لفعله ولاعدمه ، و هذا لیس ترجحاً بلامرجح بل‌هو ترجیح بلامرجح ، ولااستحالة فیه ، وانما الترجح بلا مرجح هو وجود الممکن بلاعلة و هو باطل بدیهة واتفاقا ، وهو لایلزم هیهنا ، ولایلزم من‌کون الارادة اعتباریاً عدم‌کون الفاعل مختاراً ، اذلانسلم ان المختار من‌یکون الارادة متوسطة بینه و بین فعله و یفعل بسبب الارادة بل‌المختار من یکون عالماً بمایفعل و یکون مع ذلك له صفة یعبّر عنها بالتمکّن من الفعل والترك ، وهذه الصفة موجودة فی‌کلتا حالتی الفعل و عدمه ، و یفعل و یترك الفاعل بذاته لابواسطة امر آخر، و بعد الفعل والترك ننتزع منها ان الفاعل اختار ذلك الطرف ، فیکون الاختیار بهذاالاعتبار امراً اعتبارياً منتزعاً من الفعل وترکه بعد وقوعهما ، لانه مبدء حقیقیة او اضافیة حاصلة فی‌المختار متقدمة علی الفعل والترك .

و هذا ماذکره جمال المحققین فی تلخیص‌کلامه ، و هذا هو شبیه الاختیار الجزافیّ الذی یقولونه الاشاعرة، و یلزم منه الجزاف‌والعبث، اذلو فعل فاعل فعلاً بلاسبب و علة خارجیة ، لیعدّونه العقلاء سفهاً و عبثاً یحکم بذلك بدیهة العقل .

وایضاً یحکم بدیهة العقل بان الفاعل اذا فعل فعلاً، حصل له حالة شوقیة متحققة یصیر مبدء الفعل بسببها ، ولولاها لما فعل .

ولماکان هذا المقال مخالفة للبدیهة وموجباً للسفاهة ، اعرضت عن الکلام فیها ، فتأمل فی المقام فانه مما قلّ ان لم یزلّ فیه الاقدام .

اتمام کلام فی هذا المقام

و اذا تأمّلت فیما تلوناه علیك ، ظهر ان الهدایة والضلال والخیر والشرّ کلها منتهیة الی ارادته وقضائه و قدره ، فالکل بقضاءالله و قدره وهی واجبة بذلك و لکن بتوسط علل من ادراکاتنا وارادتنا ، فاجتماع تلك الامور مع ارتفاع المانع علة تامّة لوجود ذلك الأمر المقدر المقضی، ویکون ممکناً بالقیاس الی کل واحد منها ، ولماکان العلة الأخیرة هی ارادتنا ، فالفعل اختیاری لنا .

فان قلت : ان الله اعطانا الاختیار والقدرة ، فلااختیار .

قلنا : اعطانا لیبلونا اینا احسن عملاً، فالاضطرار به لاینافی الاختیار به.

فاذن نحن فی مشیّتنا مضطرّون، واذا تحققت المشیة اطاعت القدرة لها فیتحرك الاعضاء فیوجد الفعل، فنحن اذن مجبورون فی عین الاختیار، و مختارون فی عین الجبر ، فلیس جبراً محضاً ، فان لمشیة العبد دخل فیه ، ولااختیاراً محضاً ؛ لأن العبد فی هذه المشیة مضطرّ، و هذامعنی: « انلاجبر ولاتفویض بل امربین الامرین » و یشید ارکانهذا التوجیه الوجیه الاخبار الواردة فی کتب الاخبار وقد مرّ طرفاً منها ، ومنها: انه قال امیرالمؤمنین ، علیه السلام ، لسائل : «ان زعمت انك بالله تستطیع، فلیس الیك من امر شئ ، وان زعمت انك مع الله تستطیع ، فقد زعمت انك شریك معه فی ملکه ، وان زعمت انك مــن دون الله تستطیع ، فقد

ادّعیت الربوبیة من دون الله عز و جل . فقال السائل: لابل بالله‌استطیع، فقال اما انك لوقلت غیر هذا لضربت عنقك ».

و عن رسول‌الله ، صلی‌الله علیه وآله،: من‌زعم ان‌الله تبارك و تعالی، یأمر بالسوء والفحشاء ، فقدکذب علی‌الله ، ومن زعـم ان الخیر والشر بغیر مشیّة‌الله ، تعالی ، فقداخرج‌الله من سلطانه ، و من زعم ان‌المعاصی بغیرقوةالله ، فقدکذب علی‌الله ، ومن‌کذب علی‌الله ادخله النار .

وعن‌ابی‌عبدالله علیه‌السلام «الله‌اکرم من ان‌یکلف الناس‌مالایطیقون، والله اعز من‌ان‌یکون فی‌سلطانه مالایرید ».

واحادیث علی هذا المعنی مستفیضة ، وفی‌الآیات مایدل علی هـذا المعنی ممالایحصی ، منها قال ، تعالی : « قل‌لن‌یصیبنا الاماکتب‌لنا »[1]. وقوله ، تعالی : ومارمیت اذرمیت ولکن‌الله رمی»[2]، حیث جمع تعالی، بین مرتبتی اثبات الرمی و نفیه و غیرهما من‌الکلمات التامة الالهیة .

شبهة اخری

وهی ان بعد الاعتراف بان الاقضیة سابقة والاقدار جاریة ، والکل بمشیته فمافائدة التکلیف ؟.

والجواب : ان الاقضیة سابقة علی ان اسباب الفعل الصادر عـن العبدکما انها اسباب داخلةکالعلم والارادة ، یکون اسباب خارجة ایضاً کالوعد والوعید مثلاً، فان ذلك‌کله مهیجات لوجود الافعال و محرکات للاشواق و موصلة الی الارزاق، وهذه ایضاً اسباب جعلها للعبد بحسب قدره و قضائه لربط بینه و بین الفعل،کما جعل شرب‌الدواءسبباًلحصول الصحة فی‌المرض والاوضاع الفلکیّة اسباباً للحوادث الیومیّة، فالسبب

۱ــ س۹ ی۵۱ .   ۲ــس۸ی۱۷ .

و المسبّب كلاهما من القضاء و مستندان الية ، تعالى ، هذا ماقال النبى حين سئل عنه : انحن فى امر فرغ منه اوامر مستأنف ؟ فى امر فرع منه و فى امر مستأنف .

و سئل : هل يغنى الدواء والرقية من قدرالله ، تعالى ، ؟ قال : والدواء والرقية من قدرالله ، تعالى .

و سئل اميرالمؤمنين ، عليه السلام ، عند انحرافه من جدار يريدان ينقض ، اتفرّ من قضاءالله ؟ قال : «افرّمن قضاء الله الى قدره ».

وقال النبى ، صلى الله عليه وآله : سبق العلم وجفّ القلم و تم القضاء بتحقيق الكتاب و تصديق الرسالة والسعادة من الله والشقاوه من الله عز وجل .

فان قيل : فمافائدة غيبة سرّ القدر عن الاذهان ؟

قلنا : لتتميم العبودية، بل هذا ايضاً مقضىّ ليكون من اسباب صدور الافعال عن العبدة ، وكذلك الابتلاء بانواع البلايا اظهار لماكتب لنا او علينا والثواب والعقاب من الامور اللازمة للافاعيل .

شبهة و دفع

وقدسبق ذكرهاوهو ان الله امر بالرضا بالقضاء والقضاء تعلق بالكفر فيلزم الرضا بالكفر .

والجواب: ان القضاء عبارة عن حكم الهى والرضا بالحكم لايستدعى الرضا بالمقضى والمحكوم عليه ؛ فلايلزم من كون الحكم الذى من طرف الحق خيراً ان يكون المحكوم به الذى من جانب العبد خيراً، كذا افاده فيض العلماء العاملين ، والله لايضيع اجر المحسنين .

اشارةٌ فیها انارةٌ

فی تحقیق حدیث قاله الصادق علیه‌السلام :

« امر ابلیس ان یسجد آدم ، وشاء ان‌لایسجد ، ولوشاءان یسجد لسجد » .

والتحقیق ان‌الامر ارادی و تکلیفی، والاول غیر متخلف‌عن‌الوقوع قال ، تعالی : اذاامرنا بشیٔ اذا اردناه ان‌نقول له‌کن فیکون[1]: ولایصل الی العبد هذا الأمر ولادخل لهم فیه .

و الثانی،یصل‌الیهم بواسطة الانبیاء والمطلوب بذلك الامرقدیکون وقوع المأمور به‌اذکان موافقاً لمشیته السابقةکصلاة المصلی،وقدیکون المطلوب نفس الامر المذکور بدون وقوع المأمور به ، لحکم و مصالح مقضیّة ، و هذا القسم من‌التکلیفی غیر واقع البتة،کذا افیدوهوسدید.

طریق عرفانّی و سبیل وجدانّی

[طریقة الصوفیه فی معنی الأمر بین‌الأمرین]

هذا الذی سلکناه فی تحقیق هذا المقام طریقة ذوی البحث من العلماء الاعلام ، واما طریقة اهل الکشف والالهام من العرفاء الکرام والصدیقین العظام فهی یحتاج الی تصفیة فی‌الافهام و تخلیة عن رذائل الاوهام ، ولابأس ان نذکر طرفاً منها ، لاتمام الکلام ولافهام المرام ، فانه ولی الانعام ، وهی انه قدمر ان المخلوقات المتباینة الذوات[2]

---

۱ ــ س۳۶ ی۸۲. انما امره اذااراد شیئاً ان یقول‌له‌کن‌فیکون .

۲ــ التوحید الثلاث، الاول : توحید الذات و هو ان لایری‌فی‌الوجود الا واحداً ، و یعلم ان‌الموجود الحقیقی واحد و انما الکثرة فیه فی حق من تفرق نظره‌کالذی یری من الانسان مثلاً رجله ثم یده ثم وجهه ←

قداجتمعتها حقیقة وحدانیة الذات الهیة الصفات بوجود جمعی وحدانی، لاان المرکب من المجموع هوالواجب ، تعالی ، عن الکثرة فی الذات ، بل ذاته مباینة الذات من جمیع المخلوقات و مع مباینته و بساطته انبسطت علی هیاکل الموجودات ، فالافعال الصادرة عن الکل صادرة عنها من ذلك الوجه المنسوب الی الحق ، تعالی ، شأنه ، فکما ان وجود زید شأن من شئونه فکذلك فعله فعل من افعاله وصفاته من صفاته، ولذلك قال ، تعالی ، و ماتشاؤن الا ان یشاءالله[1] ، فاثبت المشیة للعبد ثم نفی عنه، فالفعل للعبد ، بل للخالق و هوالحق الفالق ، و هذا معنی الامر بین الامرین فلاجبر بمباشرة العبد ولاتفویض، لان فعلك متقوم بفعله، وهذا سرالتوحید الثلاث کما بیناه ایضاً سابقاً ، و نعم ماقیل : قدثبت ان الارض تحت تأثیر السماء باذن الله و هو تحت ذل تسخیر الملکوت باذنه ، وهی فی قید اسرالجبروت باذنه ، وهی مقهورة بقهر القهار و هوالغالب علی امره وارجلهم معقولة بعقال مشیته .

ولنختم الکلام بکلام خیر الانام علیه التحیة والسلام حیث قال : «اعوذ بعفوك من عقابك» وهذا توحید الافعال «واعوذ برضاك من سخطك»

→
ثم راسه ، فیغلب علیه کثرة ، فان رای الانسان جملة واحدة لم یخطر بباله الآحاد بل کان کمدرك الشئ الواحد .

والثانی : توحید الفعل و هوان لایری فاعلاً سوی الله تعالی بان یری الاشیاء الکثیرة و یعلم انها بجملتها صادرة عن فاعل واحد علی الترتیب و ذلك بان یعرف سلسلة الاسباب وکیفیة تسلسلها وارتباط اول السلسلة بمسبب الاسباب ، فصاحبه بعد فی تفرقة لانه یری الافعال وکثرتها و ارتباطها بالفاعل ، فهو انقص من الاول ، والثالث : توحید الصفات وهو...

۱ – س ۷٦ ی ۳۰.

وهذا توحید الصفات «واعوذبك منك» و هذا توحید الذات . ولایخفی ان الکلمة التامة التوحیدیة اعنی لااله‌الاالله ، جامعة لتلك المراتب ، و الله موصلة الی المطالب فانه الغالب علی کل غالب .

التحفة السابعة

فی تحقیق البداء(۱) علی طریق فرقانی و مقام برهانی

واعلم انه قدورد فی الحدیث عن الصادق علیه السلام : «ماعُبدالله بشیء مثل البداء» و فی حدیث آخر : «ماعظم الله بشیء مثل البداء» ولما کان ظاهر البداء موهماً لاستلزام حدوث علمه ، تعالی ، بشیء بعدجهله به، لان البداء فی اللغة ظهور رأی لم یکن ، انکره الامام الرازی و شنع علی الإمامیة تشنیعاً عظیماً ، مع ان الآیات متظافرة فی تحقق المحو و

---

۱ ــ البداء فی اللغة ظهور الشیء بعد خفائه و هو ممتنع بالنسبة الیه سبحانه کما وقع التصریح به فی الاخبار الواردة فی البداء وغیرها فالمعنی الصحیح له هو ظهور اسباب و علل تقتضی فی ظاهر النظر او فی الواقع امراً و مسبباً یستبعد فی العادة او یمتنع تخلفه عنها، و فقد اسباب امر آخر بحیث یجزم العقل عادة بعدم حدوثه مع انه سبق فی علم الله سبحانه حدوث الامر الثانی و عدم حدوث الاول لوجود مانع او فقدان شرط فی الاول و لحدوث اسباب تقتضی بانفرادها او انضمامها الی الاسباب المتقدمة الامر الثانی او لمصلحة و غرض و حکمة فی ایجادها و نقضها او صرفها الی غیرها بانفرادها او مع انضمام غیرها مع علمه سبحانه لذلك قبل الایجاد ، وکثیراً مایتخیل الغافل من العناد ذلك لجهله بان تلك الامور یقتضی غیر مازعمه و انما مهدت لغیر ماسبق الی وهمه فیزعم انها الامر فلما تبین له انها لغیره ، آمن واقر بالجهل ، و علم انه ، تعالی ، علی کل شیء قدیر . ملاحیدر علی بن ملامیرزا الشیروانی .

الاثبات ، فما هو جوابه هناك ، فهو جوابنا هيهنا .

فنقول : قدقيل فی تحقيق البداء وجوها :

الاول ــ ماذكره المعلم الثالث فی‌نبراس الضياء ، وهو : «ان‌البداء منزلته فی‌التكوين منزلة النسخ فی‌التشريع ، فما فی‌الامر التشريعی و الاحكام التكليفية نسخ ، و مافی الامر التكوينی والمكونات الزمانية بداء، فالنسخ بداء تشريعی والبداءكانه نسخ تكوينی، ولابداءفی‌القضاء ولابالنسبة الی جناب القدس والملائكة القدسية و فی متن الدهر الذی هو ظرف مطلق الحصول القار والثبات البات ووعاء عالم الوجودكله ، وانما البداء فی‌القدر وفی‌امتداد الزمان الذی هوافق النقص و ظرف التدريج ، وبالنسبة الی الزمانيات و فی اقليم المادة،وكما حقيقة النسخ انتهاءالحكم التشريعی و انقطاع استمراره لارفعه وارتفاعه ، لاعن وعاء الواقع ، فكذا حقيقة البداء عندالفحص البالغ إنبتات استمرار الامــر التكوينی وانتهاء اتصال الافاضة و مرجعه الی تحديد زمان الكون و تخصّص وقــت الافاضة ، لاانه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت‌كونه و بطلانه فی حد حصوله » .

[تحقيق فی لوح المحو والاثبات]

الثانی ــ ماذكره صدرالافاضل فی شرحه علی الكافی ، و هو: «ان القوی المنطبعة الفلكية لم‌تحط بتفاصيل مايقع من‌الامور دفعةواحدة، لعدم تناهی تلك الامور بل انما ينتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً مــع اسبابها و عللها علی نهج مستمر و نظام مستقر ، فان مايحدث فی عالم الكون والفساد فانما هو من لزوم حركات الافلاك المسخرة لله و نتايج بركاتها ، فهی تعلم انه‌كلماكان‌كذاكان‌كذا، فمهما حصل لها العلم‌باسباب حدوث امرٍ ما فی‌هذا العالم فينتقش فيها هذا الحكم وربما تأخر بعض

الاسباب الموجب لوقوع الحادث على خلاف مايوجبه بقية الأسباب لولا ذلك السبب ولم يحصل لها العلم بذلك لعدم اطلاعها على سبب ذلك السبب ، ثم لما جاء اوانه اطلعت عليه و حكمت بخلاف الحكم الاول فيمحى عنها النقش الاول و يثبت فيها النقش الثانى . مثلاً: لما حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا فى ليلة كذا لاسباب يقتضى ذلك ولم يحصل له العلم بتصدقة الذى سياتى به قبل ذلك الوقت لعدم اطلاعها على اسباب التصدق بعد ، ثم لما علمت به وكان موته بتلك الاسباب مشروطاً بان لايتصدق ، فيحكم اولاً بالموت و ثانياً بالبرء ، واذا كانت الاسباب متكافئة لوقوع امر ولا وقوعه ولم يحصل لها العلم برجحان احدهما بعد لعدم مجئ اوان سبب ذلك الرجحان بعد، كان لها التردد فى وقوع ذلك الأمر ولا وقوعه ، فينتقش فيها الوقوع تارةً واللاوقوع اخرى ، فهذا هو السبب فى البداء والمحو والاثبات والتردد، فاذا اتصلت بتلك القوى نفس النبى او الأمام ، و قرء فيها بعض تلك الامور فله ان يخبر بما رآه ، و اما نسبة جميع ذلك اليه ، تعالى ، فلأن كل ما يجرى فى العالم الملكوتى انما يجرى بارادة الله، تعالى ، بل فعلهم بعينه فعل الله، سبحانه حيث انهم ، لايعصون الله ماامرهم و يفعلون مايؤمرون[1]، و اراداتهم مستهلكة فى ارادته ، تعالى ، و مثلهم كمثل الحواس للناس ، كلما هم بامر محسوس ، امتثلت الحواس لماهم به ، فكل كتابة تكون فى تلك الألواح فهو ايضاً مكتوب لله بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الاول ، فيصح ان يوصف الله ، تعالى ، بذلك وامثاله ، ومافى القضاء اعنى عالم العقول واللوح المحفوظ محو المحو واثبات الاثبات ومحو الاثبات واثبات المحو ، وهو ام الكتاب، لاحاطته بالكل اجمالاً، ومحل

---

۱ ــ س ٦٦ ى ٦

القدر هو عالم النفوس الکلیة الفلکیة ، و هو الکتاب المبین ، لظهور الاشیاء فیها تفصیلاً ، وکتاب المحو والاثبات ، هو النفوس المنطبعة الفلکیة ، قال تعالی : و یمحو و یثبت وعنده ام الکتاب[۱]. وقال ایضاً : ولارطب ولایابس فی کتاب مبین[۲] .

الوجه الثالث :

ماذکره بعض المحققین بان جمیع الامور اولاً و آخراً اوباطناً و ظاهراً منتقشة فی اللوح المحفوظ و منه یفیض الامور الی النفوس العلویة والسفلیة ، فقد یکون المفاض العالم المطلق اوالمنسوخ حسب مایقتضیه الحکمة من الفیضان فی ذلک الوقت و یتأخر المبیّن الی وقت یقتضی الحکمة فیضانه فیه ، و هذه النفوس الفلکیة واشباحها یعبّر عنه بکتاب المحو والاثبات ، و البداء عبارة عن التغیر فی ذلک الکتاب .

اتمام للکلام

[وجه تسمیة التغییر بالبداء]

واعلم ان الآیات والاخبار بدل علی ان الله ، تعالی خلق لوحین ، اثبت فیهما مایحدث فی الکائنات ، احدهما اللوح المحفوظ ، ولاتغیر فیه و هو علمه ، تعالی ، السابق ، والآخر لوح المحو والاثبات فثبت فیه شیئاً ثم یمحوه لحکم کثیرة ، مثلاً یکتب ان عمر زید خمسین سنة ، فاما تصدق یمحوه و یثبت ستیّن سنة و التغییر الحادث فی هذا اللوح بداء اما لانه یشبه به اولانه یظهر للملائکة او للخلق اذا اخبروا بالاول خلاف ماحکموا به اولاً .

---

۱ ــ س۱۳ ی۳۹ . ۲ ــ س۶ ی ص۵۹ .

واعلم : ان التوجيهين الاخيرين قريب المخرج من ينبوع واحد حيث ان بنائهما على ان لوح البداء هي النفوس الفلكية ، وزاد الاخير النفوس السفلية ايضاً ، و هذا تغاير سهل عند من هو اهل، كمالا يخفى.

كلمة جامعة و لمعة لامعة

واعلم انه قدسنح لی بعد التأمل فی کلمات القوم ببركات انفاسهم الزكيّة، كلمة جامة يجمع بين مراتبهم النقية ، و هي ان البداء عبارة عن تجدد الشئ بعد مالم يكن و ذلك يتصور مع قطع النظر عن النسخ فی الشرايع والاحكام فی امور ثلاثة : الافعال ، والمشية ، والعلم .

اما فی الافعال ، و هو التغير الحادث فی الوجود بان يظهر منه ، تعالى ، فی كل وقت اثر وفعل لم يكن قبله بحسب الاستعدادات المتجددة الحادثة فی المواد الهيولانية السائلة بالسنة قابليتها حدوث صورة و محو صورة اخرى ، و هذا معنی قوله ، تعالى ، «كل يوم[1] فی شأن» والمراد من اليوم هو اقل ايام الوجود ، و هذا الكلام مما يصح بطريقتی البحث والكف ، رداً على اليهودية حيث قالوا : «يدالله مغلولة، غلّت ايديهم»[2] و يكون حينئذ لوح المحو والاثبات صفحة الكائنات . و هذا ما افاده السيد الاعظم ، و يصحّ بذلك الاحاديث الواردة فی البداء ، لان عبادة الله ، تعالى ، و تعظيمه ، انما تتحقق كل منهما بالاعتقاد بانه هو الحق الثابت الفاعل و بيده ازمة الامور .

واما فی المشية فنقول : لايخفی ان المشية الذاتية التی نفس ذاته لايقبل التغير وله ، تعالى ، مشية حادثة ، و هی عبارة تهيّؤ الأسباب لوجود شئ فی صفحة الوجود بمقتضى الجود ، و علم ان لهذا الموجود

---

١ ــ س٥٥ ی٢٩ .　　٢ ــ س٥ ی٦٩ . ــ

سبب خفی لواتنفی لاتنفی ذلك الشئ ، فربماكان وجود ذلك السبب الخفی غیر مطابق للمصالح الکونیة ، فلذا لایتحقق ذلك الشئ و یصدق از مشیّته ، تعالی ، بعد ماتعلّقت بوجوده تعلقت بعدمه ، و هذا قوله، علیه السلام « وانالله یقدم مایشاء و یؤخر ما یشاء » و هذا معنی ماقال الصادق علیه السلام بعد فوت ولده اسماعیل ، «انه بدالله فیه » لانه ، علیه‌السلام ، لماكان عالماً باوصاف الآولیاء و رأی ان اوصافهم‌کلها موجودة فی ابنه اسماعیل ،وكان علم انه لیس من‌الاوصیاء ، فلما ظهر فیه اسباب الولایة وآثارها و توفی ، حکم بانه بدا لله فیه . و علی هذا ایضاً یکون لوح المحو والاثبات صفحة الزمانیات ، و هذا من اعظم العقاید حیث یجب الاعتقاد بعدم استقلال الاسباب فی ترتیب الآثار ، و نعم ماقال العارف الرومی :

دیده‌ئی خواهم سبب سوراخ‌کن تاسبب رابرکند از بیخ وبن

واما العلم فلایخفی ان التغیر فی العلم الازلی الذاتی الاجمالی او التفصیلی الحاضر بالذات دفعة مستمرة عنده ، تعالی ، ممالایجوز ان یتخیله عاقل بل‌جاهل، وقدمر ان‌للعلوم التفصیلیة یمکن‌ان‌یکون‌مراتب:

منها ــ الصور العلمیة المفاضة من المبدأ علی الألواح المجردة العقلیة و النفوس الفلکیة الکلیة ، فان تلك الصور منکشفة‌لدیه،تعالی، کمامرّ ، و علی النفوس المنطبعة الفلکیة ، و ماافاض علی الالواح العقلیة و النفوس المجردة غیرقابل للمتغیر و التجدد ، و لذلك سمیت باللوح المحفوظ . قال علیه السلام « انااللوح[1] المحفوظ»وقال‌ابی‌جعفر

---

۱ ــ فانه قد مران المرتبة الثانیة من مراتب العلم التفصیلی‌لله سبحانه مرتبة النفس الکل فی اصطلاح الصوفیة المراد بها النفس العلیة العلویة،و هی المعبر عنه فی اصطلاح الشرع باللوح المحفوظ وبالنفوس ←

علیه السلام : «العلم علمان ، فعلم عندالله مخزون لم یطلع علیه احد من خلقه ، و علم علّمه ملائکته و رسله ، فما علّمه ملائکته و رسله، فانه سیکون لایکذب نفسه ولاملائکته ورسله ، وعلم عنده مخزون ، یقدم منه مایشاء و یؤخر منه مایشاء ».

واما العلوم المفاضة علی النفوس المنطبعة ، فیقبل التغیّر ولامانع عنه ، لحکم و مصالح لایخفی ، مع انه فی کمال الخفاء.

و هذا ما مر فیما نقلناه عن المحققین و حینئذ یکون بعض احکام النبی والامام حیث تخلفت کاخبار النبی ، صلی‌الله علیه وآله ، بموت شخص ولم یمت لتصدقه کان لاطلاعهم علی ما فی‌النفوس الفلکیة المنطبعة و عدم التوجه الی سایر الاسباب .

و یمکن ان یقال : ان للانبیاء والاولیاء علمان علم مفاض من‌الله تعالی ، و هو غیر متغیر و علم مستنبط من‌النظر فی‌الاسباب ، بدون الاطلاع علی خفیات العلل والاسباب ، لعدم توجههم الیها ، فلذلک حصل فیه التغیر و التجدّد .

و اذا علمت ذلک علمت ان البداء یتحقق فی جمیع تلک‌الامور اعنی فی الوجود والمشیة و العلم ، ولایلزم محال من ذلک .

و عرفت ان صرف الهمة الی مرتبة منهاکالمحققین السابقین، انما نشاء من قصور الهمم و نقص القدم .

الخاتمة

فی تحقیق الحدیث المشهور عن الصادق علیه‌السلام : «ان الله خلق الاشیاء بالمشیة والمشیة بنفسها ».

الفلکیّة المجردة عندالحکماء.م ق عفی عنه .

والتحقیق علی مابدالی بعد تأمل حقیق ، ان القوم اختلفوا فی، ان افعال الله تعالی معللة بالاغراض ام لا ؟ فذهب طائفة من المتکلمین الی الاول ، واحسن اقوالهم ان افعاله ، تعالی ، معلّلة بالأصلحیة و هی الغرض[1] العاید[2] الی الخلق لاالی الواجب ، فلااستکمال .

[فی ان افعاله تعالی غیر معلّلة بالأغراض]

و ذهب الحکماء ان الله ، تعالی ، لم یفعل شیئاً لاجل شیء و لیس لشیء مدخلیة فی فاعلیته ، لان الفاعل اذافعل لغرض عاید الی غیره لم یفعل الا اذاکان ذلک الفعل النافع للغیر احسن واولی به من الترک والا لم یکن غرضاًله ، فیعود الاستکمال[3].

ولایمکن ان یقال : لعله ، تعالی ، یفعل لالغرض عاید الی نفسه و الی غیره بل لان الفعل حسن فی نفسه[4] لان الفعل الحسن فی نفسه لایختار

---

۱ ـ یعنی قالوا انه انما یلزم الاستفادة والاستکمال اذاکانت المنفعة راجعة الی الفاعل اما اذا رجعت الی غیره کالاحسان الی المخلوقات فلا، واجیب بانه ان کان احسانه و عدم احسانه الیهم متساویین بالنسبة الیه تعالی ، لم یصلح الاحسان ان یکون غرضاً وان کان الاحسان ارجح و اولی لزم الاستکمال . سید شریف .

۲ ـ فقط کمایختار الانسان انقاذ غریق لالفایدة تعود الیه بل افاضة الخیر علیه . م ح د

۳ ـ یعنی ان من کان فاعلاً لغرض فلابدان یکون وجود ذلک الغرض اولی بالقیاس الیه من غیره والالم یصلح ان یکون غرضاًله ، فیکون الفاعل حینئذ مستفیداً بتلک الاولویة مستکملاً بغیره، تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً. سید شریف .

٤ ـ ای فی ذاته ، فیکون وجوده فی ذاته اولی من عدمه . م ح د

لاجل انهحسن فی نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة الیه، فانهیمدح علیه،کل ذلك[1] مصرح به فیالاشارات والمحاکمات ، فالله ، تعالی ، غایة الغایاتکماانه مبدء المبادی ، فیفعل لذاته ، فذاته تام الفاعلیة[2].

و ماورد فی الاحادیث والآیات من التصریح بالغایات[3]فهی غایات[4] مترتبة لاالغایة التی لاجلها الفعل ، و لهذا رجع القوم الی القول : بان الله فاعل بالعنایة الازلیة و هی العلم بالاصلح علی ماهو نظام الخیر و الوجود .

ولایرد علیهماافاده المحقق الخونساری : من انه یکون لعلمه ، تعالی ، و للخیریة الواقعیة للفعل مدخل فیافعاله ، و هذا منافلما یقولون: انلامدخلیة للغیرفیفعله ، تعالی. وذلكلان علمه ، تعالی، عین

۱ـ و الحاصل ان ذلك الفرض الذی هو افاضة الخیرات علیالغیر و الاحسان الیهم اوکون الفعل حسناً فی نفسه ، لایخلو اما ان یکون ذلك اولی واحری من لاحصوله او یکونا متساویین والثانی محال لامتناع ترجح ذلك ترکه لکون ذلك الترجیح والترك ضدّان و اجتماعهما محال والاول و هو انیکون القصد بالفعل والاحسان الی الغیر والافاضة علیهم اولی واحری . من ترکه فیلزم حصول الفرض ، لان فعل ذلك الاحسان و افاضته الخیرات علیهم مما یحصل له تلك الاولّویة،فیکون ذلكالفاعل مستکملاً بذلك الغیر ، فیکون لامحالة ناقصاً فی ذاته . م‌ح‌د

۲ـ اشارة الی الوجه الثانی للحکماء فانهم قالوا ان غرض الفاعل لماکان سبباًلا قدامه علی فعلهکان ذلك الفاعل ناقصاً فیفاعلیتهمستفیداً لها من غیره ولا مجال للنقصان بالنسبة الیه،تعالی،کمالایخفی.سیدشریف

۳ـ اما الاحادیث فمثل قوله عز وجل : کنت کنزاً مخفیاً فاحببت أن اعرف فخلقت الخلق لاعرف . و اما الآیات فکقوله ، تعالی ، وما خلقت الجن والانس الالیعبدون ای لیعرفونکما فی بعض الاخبار . م‌ح‌د

٤ـای محمول علی الغایات المترتبة علیها . سیدشریف .

ذاته و فعله ، تعالی ، لیس للخیریة ، وان کان عالماً بالخیریة ، فلا یکون للغیر مدخلیة فی فعله ، تعالی.

نعم یرد ایضاً مایقال : ان العلم تابع فلایصیر متبوعاًکمامر .ومافی کتاب الشفاء من ان علمه ، تعالی ، الازلی علم فعلی کالصورة البنائیة للبنّاء فیتصورها و یحدث البناء بحسبها، کلام لایفهم معناه ، والالزم بطلان التکلیف والثواب والعقاب[1]. ولهذا ذهب جمع من العرفاء الی انه فاعل بالجود الذاتی ، و هو افادة ماینبغی لالعوض ولالغرض[2] بدون ملاحظة امرآخر .

و جمع آخر منهم الی انه ، تعالی ، فاعل بالرضا والمشیة ، فان کمال الفاعل ان یصدر عنه الفعل بمجرد رضاه لابملاحظة امرآخر کصدور خطب نهج البلاغة مع کمال البلاغة عن امیرالمؤمنین علیه السلام بلاملاحظة ان الترصیع و التجنیس مثلاً "حسن" فی نفسه املا؟ وان کان کل مایفعله الفاعل الحسن حسناً فی نفسه .

ولماکان فی هذا القولین مظنة تغایر بین العلة والمعلول مع ان العلیة هو تطور العلة بطور المعلول ، ترقی جمع الی انه، تعالی، فاعل بالتجلی لانه تجلی و تطور بالاطوار و لیس یحتاج فی ذلك الی القول بالعنایة والرضا و الجود ، و هذا اعلی مراتب الکلام .

و مایقال : من انه لولم یکن خیراً لم یفعله فیکون للخیریة مدخلاً فی فعله ، و انکاره مفسطة سفسطة ، اذلایلزم من ذلك ان یکون فعله ،

---

۱ ــ و یمکن ان یقال ان العلم فعلی ولایسقط الثواب والعقاب لانه لاجبر ولا تفویض بل امر بین الامرین ، و المقام بالتأمل حقیق . منه

۲ ــ فمن اعطی لمدح اوثناء اولتخلص من مذمة او قبیح و اظهار فضیلة و قدرة او غیر ذلك مما اشبهه فهو معامل ومستفیدلاجواد.م‌ح‌د

تعالی ، لخيرته ، فانا ربما نفعل مانعلم انه خير وليست خيرته ملحوظة فی فعلنا .

وماقيل : من ان القول بانه ، تعالی ، لم يخلق شيئاً لاجل شئ مكابرة فضيحة كانه قول بلاعول ، بل الحق انه دعوى صحيحة ، ولعل اعتماده فی ذلك على ظواهر الآيات المشتملة على الآيات .

و القول بانها غايات مترتبة[1] يدفعها .

وما افيد من ان محل النزاع هو الغرض بمعنى الشوق ، مخالف لتصريحات القوم ، ولانفهم انه كيف يجوز ان يفعل شيئاً لأجل شئ ، ولايكون مشتاقا اليه .

واذا علمت ذلك فاعلم : ان كلام الصوفية لماكان منوطاً بالكشف والشهود ، ولايصح بطريق البحث ان ينتقد ذلك . فالحق ان يقال : انه، تعالی، فاعل بالجود الذاتی اوبالمشية والرضا،والمآل واحدعندالتحقيق، وعلى هذا معنى الحديث : ان الله ، تعالی ، خلق الاشياء بالمشية ، الذاتية والجود الذاتی ، و خلق المشيّة بنفسها.كناية عن عدم كون المشية غير ذاته ، تعالی ، لأنه لوكانت غير ذاته لكانت مخلوقة له ، تعالی ، بالمشية والا لماكان ، تعالی ، مختاراً فی خلق المشية ، لأن المختار مايكون فعله منوطاً بمشيته ، فهوكناية عن كون المشية عين ذاته كما هو الحق الحقيق بالتصديق .

و بعد ما سنح لی هذا التوجيه رأيت فی كلام بعض الاعلام ان قوله ، عليه السلام ، خلق الاشياء بالمشية كناية عن تحقق المشية بنفسها منتزعة عن ذاته ، تعالی ، بلاتوقفه على مشية اخرى .

وكان هذه المعانی من بركات النفس الزكية الزكوية ، اعنی الاستاد

---

١ ــ هذه الكلمات المدفوعة للمحقّق الخونساری ره . منه

ومن علیه الاستناد فی‌المبدء والمعاد ، روح‌الله روحه و زید فتوحه حیث علمنی طرق الرشاد و سبیل السداد ، بعون ولی الارشاد .

و قد قیل فی هذا الحدیث وجوه اخر و فی‌هذاکفایة للمستبصر.

وهذا خاتمة مااردنا ایراده فی هذه الرسالة مستغنیاً من خاتمة دیوان الرسالة ، والملتمس منکم ان تقبلواعذری فی ماطغی به القلم او زلّت به‌القدم فان الفکر فی‌هذه الاسرار الدقیقة والاستفسار عن تلک الانوار الرشیقة متعذر للنفوس الضعیفة الهیولانیة المنغمسة فی‌العلایق البدنیة الظلمانیة ، کیف و قد قال الشیخ: جلّ جناب الحق عن ان‌یکون شریعة لکل وارد ، او ان یطلع علیه الاواحداً بعد واحد. لکن وجب لکل سالک من حرکة مذبوحة لعله یتسیر له ابواب مفتوحة.

اللهمّ انت المرجع فی‌الوجود و منبع افاضة الخیر والجود ، فافتح لنا ابواب الصعود الی تلک المقام المحمود انک انت الرحیم الودود.

و قدتمّ بیدمؤلفه الراجی عفوربّه الرحمانی نظر علی‌بن محسن الجیلانی جعله‌الله من‌ارباب التحصیل ، فانه نعم المولی و نعم الوکیل‌فی سنه ۱۱۹۳ فی‌بلدة خوی من‌آذربایجان ، صانهاالله ، تعالی ، من‌طوارق الحدثان .

---

۱ ــ و قد وقع الفراغ من تصحیح هذه الرسالة لیلةآخرشهرذیقعدة الحرام ، من شهور سنة ۱۳۹۷ من الهجرة المحمدیة و اناالعبد سید جلال‌الدین الآشتیانی .